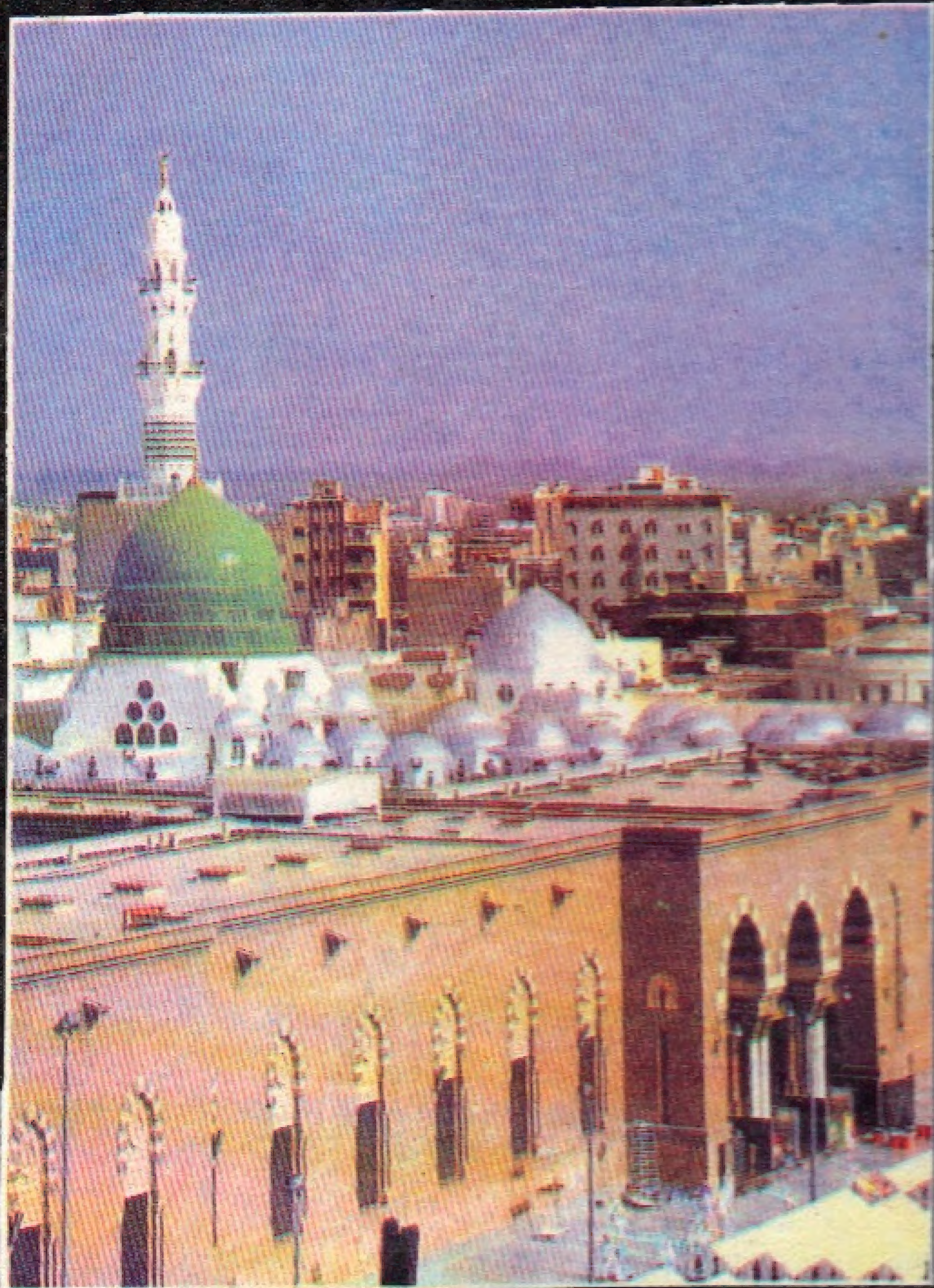


در اثبات حیات با برکات سرور کائنات علیه الصلوة و التحیات

آپ حیات



تألیف

حُجَّةُ الْإِسْلَامِ آيَةُ مَرْئِنِ آيَاتِ اللَّهِ حَضْرَةُ مَوْلَانَا مُحَمَّد قاسم نانوتوی

نور اللہ مرقدہ المتوفی ۱۲۹۷ھ

لاہور، ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون لوہڑ گیت ملتان

در اثبات حیات بركات سرور کائنات علیه الصلوة و التحیات

احیات

تألیف

مجتهد الاسلام آیت مبین آیات اللہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی

نور اللہ مرقدہ المتوفی ۱۲۹۷ھ

لاہور: ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون نوہر گیٹ
ملتان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
عرض نامہ

مَحْمَدٌ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

اما بعد!

الحمد لله۔ ”آب حیات“ جدید کتابت طباعت مبین آپ کے ہاتھوں میں ہے، اس کتاب کا موضوع بہت اہم ہے۔

(”حياة النبی“ صلی اللہ علیہ وسلم)

ادریہ اپنے موضوع پر مدلل اور مستند کتابت ادارہ قبل ازیں ”مجتبائی انڈیا“ کے طبع شدہ نسخہ کا عکس نتائج کر چکا ہے۔ اب اس کی افادیت کے پیش نظر اس کی جدید کتابت کا اہتمام کیا ہے اور اس کی تصحیح کا بھی حتمی لامکان پورا اہتمام کیا ہے لیکن پھر بھی اغلاط کا قوی اندیشہ ہے اس لئے قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر کہیں کوئی غلطی نظر سے گزرے تو اطلاع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں درستی کرا لی جائے قارئین کرام سے دعا کی درخواست الشہ پاک ہمیں اکابر دیوبند کی تالیفات کو خوب تر شائع کرنے کی توفیق دے۔

محمد اسحاق عفی عنہ

آمین ثم آمین۔

۵ جمادی الاخریٰ ۱۴۱۳ھ

حُجَّۃُ الْاِسْلَامِ آیۃُ مُمِیْنِ آیاتِ اللہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نور اللہ مرقدہ

حضرت نانوتوی ولی الہی

خوابِ علم کے آخری خوشہ چینوں میں تھے ۱۲۴۴ھ میں آپ کی ولادت ہوئی، سہارنپور کے تواج میں ایک قدیم مردم خیز قصبہ نانوتہ ہے، اسی معدن سے یہ جوہر فرد نکلا جس کے انوار علم نے تیرھویں صدی ہجری کے نصف آخر کی علمی، مذہبی مجالس کو منور و تاباں بنا دیا۔ تنہا ابتدائی تعلیم وطن مالوف میں حاصل کی، مکتبی تعلیم کے بعد اُن کو دیوبند پہنچا دیا گیا، یہاں کچھ دنوں مولوی بہتاب علی کے مکتب میں پڑھا، پھر اپنے نانا کے پاس سہارنپور چلے گئے، جو وہاں وکیل تھے، سہارنپور میں مولوی تواز سے عربی صرف و نحو کی ابتدائی کتابیں پڑھیں، ۱۲۵۹ھ کے آخر میں اُن کو حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی اپنے ہمراہ دہلی لے گئے، وہاں کافیہ شروع کیا اور دوسری کتابیں پڑھیں، بعد ازاں انھیں دہلی کالج میں داخل کر دیا گیا،

دہلی کالج میں داخلے سے پہلے مولانا مملوک علیؒ سے منطق و فلسفہ و کلام کی کتابیں میرزا بدیع زانی مبارک، صدر الشمس یازغہ وغیرہ اُن کے مکان پر پڑھ چکے تھے، آخر میں اس حلقہ درس میں حاضر ہوئے جو علوم قرآن و حدیث میں سارے ہندوستان میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا، حضرت شاہ ولی اللہؒ کی مسندِ علم پر حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رونق افروز تھے، اُن سے علم حدیث کی تفصیل کی، زمانہ طالب علمی ہی میں ان کی ذہانت، علم و فضل اور فہم و فراست کی شہرت عام ہو گئی تھی۔

حضرت مولانا نانوتویؒ کے نامور ہم عصر سرسید مرحوم نے زمانہ طالب علمی میں اُن کی ذہانت، علم و فضل، زہد و تقویٰ اور فہم و فراست کی نسبت اپنے تاثرات کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے:-
لوگوں کو خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص اُن کی مثل ان تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے، مگر مولوی محمد قاسم صاحبؒ نے اپنی کمال نیکی، دینداری اور تقویٰ اور ورع اور سبکی سے ثابت کر دیا کہ اس دلی کی تعلیم و تربیت کی بدولت مولوی محمد اسحاق صاحب کی مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں اُن سے زیادہ۔

زمانہ تحصیل علم میں جیسے کہ وہ ذہانت اور مالی دماغی اور فہم و فراست میں معروف و مشہور تھے ویسے ہی نیکی اور خدا پرستی میں بھی زبانِ زدا بل فضل و کمال تھے، اُن کو جناب مولوی مظفر حسین صاحب کی صحبت نے اتباعِ سنت پر بہت زیادہ راغب کر دیا تھا اور حاجی امداد اللہ کے فیضِ صحبت نے اُن کے دل کو ایک نہایت اعلیٰ رتبہ کا دل بنا دیا تھا، خود بھی پابندِ شریعت و سنت تھے اور لوگوں کو بھی پابندِ شریعت و سنت کرنے میں زائد از حد کوشش کرتے تھے، بایں ہمہ عام مُسلا کی بھلائی کا بھی ان کو خیال تھا، انہی کی کوشش سے علومِ دینیہ کی تعلیم کے لئے نہایت مفید مدرسہ دیوبند میں قائم ہوا، اور ایک نہایت عمدہ مسجد بنائی گئی، علاوہ اس کے اور چند مقامات میں بھی ان کی سعی اور کوشش سے مسلمانانِ مدرسہ قائم ہوئے، وہ کچھ خواہش پیر و مرشد بننے کی نہیں کرتے تھے لیکن ہندوستان میں اور خصوصاً اضلاع شمال و مغرب میں ہزار ہا آدمی اُن کے معتقد تھے اور اُن کو اپنا پیشوا اور مقتدا جانتے تھے۔

تحصیل علم کے بعد مولانا نانوتویؒ نے ذریعہٴ معاش کے لئے حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ کے مطبع احمدی دہلی میں اپنے لئے تصحیح کتب کا کام اختیار کیا، اسی زمانے میں حضرت مولانا احمد علیؒ کی فرمائش پر صبح بخاری کے آخری چند سیپاروں کا ماشیہ بھی تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ لکھتے ہیں:-

جناب مولوی احمد علی صاحب سہارنپوریؒ نے تحشیہ اور تصحیح بخاری شریف کے پانچ چھ سیپارے آخر کے باقی تھے مولوی صاحب کے سپرد کیا مولوی صاحب نے اس کو ایسا لکھا ہے کہ اب دیکھنے والے دیکھیں کہ اس سے بہتر اور کیا ہو سکتا ہے، اس زمانے میں بعض لوگوں نے مولوی صاحب کے کمال سے آگاہ نہ تھے جناب مولوی احمد علی صاحب کو بطور اعتراض کہا تھا کہ آپ نے یہ کیا کام کیا آخر کتاب کو ایک نئے آدمی کے سپرد کیا، اس پر مولوی احمد علی صاحب نے فرمایا تھا کہ میں ایسا نادان نہیں ہوں کہ بدون سمجھے بوجھے ایسا کروں، اور پھر مولوی صاحب کا تحشیہ دکھلایا، جب لوگوں نے جانا اور وہ جگہ بخاری میں سب جگہ سے مشکل ہے، علی الخصوص

تائید مذہب حنفیہ کا جواول سے التزام ہے اور اس جگہ امام بخاری نے اعتراض مذہب حنفیہ پر کئے ہیں اور ان کے جواب لکھے معلوم ہے کہ کتنے مشکل ہیں اب جس کا جی چاہے اس جگہ کو دیکھ لے کہ کیا حاشیہ لکھا ہے اور اس حاشیہ میں یہ بھی التزام تھا کہ کوئی بات بے سند کتاب کے محض اپنے فہم سے نہ لکھی جائے۔

درس حدیث میں مذہب حنفیہ کے اثبات و ترجیح کا وہ طریقہ اور -
درس حدیث کا طریقہ | نتیجہات و تشریحات کا وہ انماز جو آج دارالعلوم دیوبند کا مکرمہ

امتیاز ہے اور کم و بیش مدارس عربیہ کے دروس حدیث میں مروج و متداول ہے اسے فروغ دینے میں حضرت نانوتوی کا بڑا حق ہے، تیسری صدی ہجری کے وسط تک درس حدیث میں صرف حدیث کا ترجمہ اور مذاہب اربعہ کا بیان کر دینا کافی سمجھا جاتا تھا، مگر جب اہل حدیث کی جانب سے احناف پر شد و مد کے ساتھ یہ الزام لگایا گیا کہ ان کا مذہب حدیث کے مطابق نہیں ہے تو حضرت شاہ محمد امجدی صاحب اور ان کے بعض تلامذہ نے مذہب حنفی کے اثبات و ترجیح پر توجہ فرمائی، دارالعلوم میں حضرت نانوتوی، حضرت شیخ الہند اور دوسرے حضرات نے اس کو یہاں تک فروغ دیا کہ آج حدیث کی کوئی معروف درس گاہ اس سے خالی نظر نہیں آتی۔

تحصیل علم سے فراغت کے بعد حضرت نانوتوی نے ذریعہ معاش کے لئے مطبع احمدیہ میں تصحیح کتب کا کام اختیار فرمایا اور پھر آخر تک یہی ذریعہ معاش رہا، تصحیح کتب کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہا، اصحاب ستہ کے علاوہ شہنوی مولانا روم اور دوسری کتابیں بھی پڑھاتے تھے، مگر درس کسی مدرسہ کے بجائے مطالع کی چار دیواری مسجد یا مکان پر ہوتا تھا جہاں خاص خاص تلامذہ نانوتوی نے ادب کرکے تھے۔

نواضع اور استغفار | مزاج میں استغفار اور عجز و انکسار اس وجہ کا تھا کہ علماء کی فہموں
 وضع جبہ و دستار وغیرہ کا کبھی استعمال نہیں کیا، تعلیم سے بہت

گہرا تھے، فرمایا کرتے تھے کہ "اس نام کے علم نے خواب کیا دہرا اپنی وضع کو ایسی خاک میں

لہذا کوئی یہ بھی نہ جانتا کہ قاسم نامی کوئی شخص پیدا بھی ہوا تھا جن امور میں نمایاں ہونے کا موقع ہوتا
ان سے عموماً دور رہتے تھے،

۱۳۶۶ء میں حج کے لئے تشریف لے گئے واپسی کے بعد مطبع مجتبائی میرٹھ میں نصیح کتب
کی ملازمت کر لی۔ ۱۳۸۵ء تک اسی مطبع سے وابستہ رہے، اسی زمانے میں دوسری مرتبہ حج کے لئے
جانا ہوا اور اس کے بعد مطبع ہاشمی میرٹھ سے تعلق قائم ہو گیا، اس دوران میں درس و تدریس کا مشغلہ
برابر جاری رہا مگر کسی مدرسہ کی ملازمت کبھی پسند نہیں کی، سوانح مخطوط کے مصنف نے لکھا ہے۔
یہ سب کو معلوم ہے کہ مدرسہ اسلامی دیوبند آپ ہی کا ساختہ پرداختہ ہے اور کیا کچھ اس کا
کارخانہ ایک چھوٹی سی سرکار، مگر ہرگز کسی چیز سے نفع نہیں اٹھایا، ادائے اہل شوریٰ نے درخت
کی کاپ بھی اس مدرسہ کی مدرسے قبول فرمائی اور اس کے عوض کسی قدر تنخواہ، مگر قبول نہ فرمایا بلکہ
کبھی کسی طور اور ڈھنگ سے ایک جہت تک کے لئے مدرسے سے زوادار نہ ہوئے۔ حالاں کہ رات دن
مددے کی خوش اسلوبی میں مصروف رہتے اور تعلیم میں مشغول، اور اگر کبھی مدرسے کے قلم روات سے
ہنا کوئی خط لکھ لیتے تو فوراً ایک آنہ مدرسے کے خزانہ میں داخل کر دیتے؟ گئے

وفات | حضرت نانوتویؒ نے ۹۴ سال کی عمر میں ۴ جمادی الاولیٰ ۱۳۹۶ء کو نجیب
کے دن وفات پائی، دارالعلوم کے شمالی جانب آپ کا مزار پر انوار ہے،
قبر طبق سنت کے مطابق کچی ہے، یہ جگہ قبرستان قاسمی کے نام سے موسوم ہے، یہاں
بے شمار علماء طلباء اور صلحاء اور دوسرے بہت سے لوگ آسودہ خواب ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ
 يَوْمِ الدِّينِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ
 الْخَلَائِقِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ۔

بعد حمد و صلوٰۃ کے بندہ، یسجدانِ کثرینِ خلائق محمد قاسم عفی عنہ وعن والدیہ وعن جمیع
 المسین جس کی یسجدانی پر اس کی پریشانی و بے سرو سامانی اور اس کے کثرینِ خلائق ہونے پر
 اس کی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسانِ کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے
 ترقی ایمانی اور محبانِ نبی کی خدمت میں جن کو شرح کلمات محمدی سے شادمانی ہو عرض پرداز
 ہے چند سال گزرے کہ حسب ایمانے بعض بزرگانِ واجبِ الاطاعت شیعوں کے جواب
 لکھتا تھا اثناء تحریر جواب طعن فدک میں بجانب اللہ یوں خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث لا نُورِثُ مَا تَرَکْنَا ۝ صَدَقَہٗ، کو موضوع
 اور غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیاتِ انبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو زبانِ زد خاص و عام اہل اسلام
 ہے خود بخود باطل ہو جائے گا۔ اور اس دعویٰ کا منقوض ہونا منکروں کے کام آئے گا۔

الغرض آپ کی حیاتِ حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور دعویٰ حیات کی مؤید
 نظر آئی۔ اور اس وجہ سے علماء اہل السنۃ کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت
 تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں اور مثل
 گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزت گزین ہیں جیسے ان کا مال قابلِ اجرائے حکم میراث
 نہیں ہوتا ایسے ہی آپ کا مال بھی محلِ توریت نہیں بعد اتمام تحریر مذکور، چند سال تحریر

مذکور ویسی ہی پڑی رہی۔ نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال اگنی ۲۸۶ھ میں قبیل وضان شریف سراپا کرم و عنایات مہتمم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور مسمی بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اس کی تصحیح میرے ذمہ ڈالی اس وجہ سے چار ناچار اس کاہل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی۔ چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب و تالیف ہوا کرتی ہے تو اس نظر مکرم میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی پیشی اور ازالہ حشو و جبر نقصان کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو بغرض دفع بعضے اوہام متخیلہ یوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس دعویٰ کو موجب کیا جاوے۔

دوسرے اعتراض تعارض آیت کریمہ اِنَّكَ مَعِيتُ الْخِمْ اور علیٰ ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہ سمجھ کر جو اس مضمون کو چھپڑا تو حسب تجربہ سابق پہل بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازہ سے بڑھ کر مضمون مذکور کے شاخ و برگ پھیلے ہوئے نظر آئے ادھر کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ادھر دل کاہل جدا آرام طلب اس وجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ اس میں رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہو گیا، غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر جمع ہوا۔

آٹھویں شوال کو وطن سے رخصت ہو کر گردافشانی راہ بیت اللہ اختیار کی۔ میرٹھ پہنچ کر جو تقریر مذکور کے ناتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتا کہ تمام باعث انجام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً بمبئی پہنچ کر یا انتظار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہو پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہوگا۔ اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا۔ طعن میراث فدل کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ ہی نہ چھاپا۔ جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور ان کے اصرار پر مجھ سے انکار نہ ہو سکا، ادھر دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزاء چھپ چکے اور اسی قدر چھپ جانے کے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بحر تسلیم اور کچھ نہ سوچی، مسودہ کے کاغذ جو بعض احباب کے حوالے کرنے کے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے۔ اور سب سے پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں پڑا رہنا پڑا۔ مگر کچھ دن بوجہ کاہلی امروز فردا میں گزرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائگاں گئے۔

آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجھ ڈال کر بیٹھا اور ہول توں بن پڑا پانچ یا چار دن میں تمام کیا

مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے مکنون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے دل کا دل ہی میں رہا۔ نقل کا اتفاق نہ ہوا زمانہ روانگی کا جلد آگیا تا چار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا پر بامید ہائے چند در چند ایک بار حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے گوش گزار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے گزار لینا ضروری سمجھا۔ اس لئے اوراق مسودہ کا پشتارہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور محض بامداد خداوندی باد جو دگرہری اور نامہ سیاہی کے جس کی وجہ سے اپنی رسائی تو درکنار ہمراہیوں کی گشتگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے لبواری شتر دو روزین دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا۔ بیت اللہ زادہ اللہ شرفاً و عزۃً الی یوم القیامۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدم بوسی سے رتبہ عالی پایا۔

”اعنی بز یارت مطلع انوار سبحانی منسب اسرار محمدانی مورد افعال ذی الجلال والاکرام مخدوم مطاع خاص و عام سر حلقہ مخلصان سراپا اخلاص سر شکر صدیقان باختصاص رونق شریعت زیب، طریقت ذریعہ نجات و سیدہ سعادت دستاویز مغفرت، نیاز مندان بہانہ و الذاشت مستمندان ہادی گمراہان مقتدائے دین، پناہان زبدۂ زمان، عمدۂ دوران سیدنا و مرشدنا و مولانا الحاج امداد اللہ لازال کاسمہ امداد امن اللہ للمسلمین و اہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامہ رستخیز شمال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھانہ بھون ضلع سہارن پور و مظفرنگر کو چھوڑ کر حکم انتشارات باطنی بد اللہ الامین مکہ معظمہ زادہ اللہ شرفاً و عزۃً میں مقیم ہیں۔“ بہرہ اندوز شرف و عزت ہوا بوجہ تہیہ ستی دین و دنیا اور کچھ پیشکش نہ کر سکا، اوراق سیاہ مسودہ مذکور کو پیش کر کے رسم پیشکش بجالایا۔

مگر شکر عنایات کس زبان سے کیجئے کہ اس ہدیہ مختصرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام میں دعائیں دیں۔ علاوہ بریں نصیح و جدائی اور تحسین زبانی سے اس بیچمدان کی اطمینان فرمائی، اپنی کم مانگی اور پیسج مدائی کے سبب جو تحریر مذکور کے صحت میں تردد تھا رفع ہو گیا۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب

ہو قاسم نادان کی تحقیق اور تیقح اور ایسی مستحسن اور صحیح

زبان گنگ چنین نغمہ خوش آئندہ۔

میں کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں یہ سب اس شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان و دست و قلم واسطہ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہوں ورنہ اپنی پیچمدانی سے

جس پر بے سرو سامانی، دوسری پریشانی دو شاہد عادل گواہ ہوں انکار نہیں کیا جاتا۔ بے سرو سامانی کا حال پوچھتے تو نہ اپنے گھر میں کوئی عالم جو بوجہ قدر دانی علم کی طرف لگائے، نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مزہ آئے اور اس کام سے دل نہ گھبرا سکے، نہ گھر میں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اٹھایا دیکھ لیا۔ نہ روپیہ پیسے کا ایسا حساب کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھتے تو کچھ نہ پوچھتے۔

ایک دل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لئے ہزار غم موجود، ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے۔ پھر کس کس کو حاصل کیجئے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے ساری تمنائیں برائیں تو ہم میں اور خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب ارادوں سے دست بردار ہو جائیے اور خدا کے ہو رہیئے۔ تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھائے، یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت ولایت ہم جیسے نابکاروں کو ہاتھ آجائے۔ بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔

ہاں حضرت مسطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے اور ان کی توجہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا ہے۔ اس لئے یہ پیچیدان بدترین گنہ گار ان زبان و دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن دل نشیں اہل دل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق ادام اللہ فیوضہ کے انتساب و توسل کا پھل ہے اور اگر اختلاط اغلاط اور آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ دروں خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے سنانے کی ضرورت ہوئی۔ مگر جب زبان فیض ترجمان سے آفریں و حسین سن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانے تو وہ جانے۔ منکر وں کا کام یہی ہے ہاں نقصان تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے۔ سو اس کی اصلاح محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کی جائے۔ سو جیسے ارشاد حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کمالات عیانی و پنهانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب خلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ اثنی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایمار ہدایت انتہاء حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجدات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجئے۔ سو یاس نظر کہ یہ تقریر آواں مثبت حیات خلاصہ

موجودات علیہ علی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات ہے۔ دوسرے اس اثبات سے اس مردہ دل کو امید زندگانی جاوداتی ہے۔ معینا منشی محمد حیات صاحب موصوف گو نہ اس باب میں متقاضی ہوئے یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام آب حیات رکھا جائے۔

دل میں یہ ٹھان کر قلم اٹھایا، اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجئے اور بن پڑے تو لوہہ گاہ عالم در سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اختتام کو پہنچا دیجئے تاکہ ابتداء انتہا دونوں مبارک ہوں۔ ورنہ جس قدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس وسیلہ سے اس ظلوم و جہول کو امید صحتہ اور ظن قبول ہے سو خیر تا دم تحریر سطور تو یہ کترین انام آستانہ خداوندی پر حبیبہ رسا ہے اور پچیسویں ذی الحجہ کو سنا ہے کہ متفقان زیارت کا مدینہ منورہ کو ارادہ ہے۔ ان کے ہمراہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ ننگ امت بھی روانہ ہونے والا ہے۔

اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے سو اول تو ناظرین بانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ یا جماع اہل عقل و نقل و شہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے عقل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے ایسا کوئی حکم نہیں کہ اس کے لئے کوئی علت اور اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو۔ چونکہ اس رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر جملہ مشہورہ مسلمہ کافہ انام فعل الحکم لا یخلو عن الحکمة۔ شاہد عادل ہے۔ رہی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمتہ پر مشتمل ہیں جیسے یَعْلَمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَةَ یَا لَفْظِ حُکْمٍ کَوْنِیْنِ جِیْسَ وَ کَلَّا اَنْتِیْنَا حُکْمًا وَ عِلْمًا۔ اہل انصاف کے لئے اس باب میں دلیل کافی و شاہد وافی ہیں جسہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم نسبتہ حکمیہ حقیقیہ احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبتہ حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے۔ اس لئے گزارش ہے کہ کوئی صفت کسی موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض، سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے وہ موصوف تو اس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لئے محکوم بہ حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہونے محل مواطاة کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہ سکیں علی ہذا القیاس نسبت فیما بین نسبتہ حکمیہ حقیقیہ ہے اگر ما بین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھیے مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع یمن طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے نسبت فیما بین

دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیما بین کو پہچانیے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جائیے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے۔ مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اسنی محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لابدی ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو بالضرور حکماء دین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہوں گے معہذا سوا طریق اول کے محکومات بہا کی اطلاع بحر تقلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ ادراک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ بریں ایک محکوم علیہ کا علم اس کے سارے لوازم اثنی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اس وجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر بایں وجہ کہ مرتبہ ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اس کا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہو گا سو مرتبہ اول بدرجہ کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کسی قدر متبعان باخلاص بھی ان کے شریک ہوں!

چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیۃ الوضو پر حضرت بلالؓ کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمرؓ کے موافق وحی کا آنا اس پر شاہد ہے علیٰ ہذا القیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شریعہ پر بے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام ان کا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اس پر محمول ہو اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو۔ سو اس کے کہ ان کے محکومات علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ اس سے محکومات بہا اسنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان بالاتقاء کے لئے ہے رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آرا اذ کیا امت ہے ماوراء اس کے تقلید بحث ہے، بظاہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علت اور ملزوم ہیں۔ اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم ادھر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور اثنی تصدیق یا نسبت حکمیہ تو لاجرم ہر حکم شریعت کے لئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہو گا۔ چنانچہ بناء قیاس بھی اسی پر ہے۔ یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ فلانے حکم لفظی محکوم بہ کے لئے فلانی شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں وہ شے پائی جائے گی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علت اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم بہ حقیقی معلول اور لازم ہو گا اور معلول و لازم علت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں۔ بہر حال بشرط سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت سے وہی مراد ہے جو اس پیچیدان نے عرض کیا ورنہ صحت مفہامین مسطورہ جو شرح لفظ حکمت و حکم میں مذکور ہوئے۔ خود ظاہر ہے غرض احکام دین کیلئے

علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں وجود ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں مصلحت ہونا ظاہر و باہر ہے ہاں وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں تو وہ امر ان احکام کی مصلحت کہلائے گا۔

الفقہ حقائق وجود اور احکام معبود میں ارتباط لزوم اور علاقہ علیت و معلولیت ہے۔ یہاں شاید کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو بمعنی ادا و نواہی ہیں انشاء میں نہ خبر یا اطراف خبر جو محکومت علیہا کا ہونا ضروری ہو۔ اس لئے یہ معروض ہے کہ ادا و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے درحقیقت اس جگہ احکام ہیں جن پر امر و نہی متفرع ہوتا ہے۔ مثال درکار ہے تلحیح کلام اللہ میں ایک جا

نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا:

فَإِذَا أَطْمَأَنَّنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

دوسری جائزہ سے منع فرمایا تو یوں فرمایا:

لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

پہلی آیت امر کو مشتمل ہے۔ دوسری نہی کو دونوں جا امر و نہی کے بعد امر و نہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی اٹنی ارشاد فرمایا إِنَّ الصَّلَاةَ الْخَيْرُ اور إِنَّهُ كَانَ الْخَيْرُ اور یہ دونوں جملے خبر یہ ہیں۔ باقی بعض نظائر جملہ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ كِتَابًا عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ الْثَانِيہ کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اول تو جملہ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ كِتَابًا عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ الْثَانِيہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں دوسرے قرینہ تقدم فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ اس کے خبر ہونے کی خبر دیتا ہے الفات سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے رہ علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے چنانچہ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ الْخَيْرُ وَنِزَآئِهِ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الْخَيْرُ سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں صراحتہ یا اشارتہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ غرض اس قسم کے جملے منجملہ تفصیل اجمال آیت إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَغَيْرِہ میں امر بصورت خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو بحکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظر بہ انجام ان کو بھی داخل امر و نہی رکھا۔ بالجلہ ادا و نواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی۔ ارباب فہم سے امید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اس کا اتنا ہی حاصل نکلے گا کہ حکم بمعنی امر و نہی ہے۔ مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ ملاحظہ فرمایاں تقریر

گزشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت سے امور عقلیہ و نقلیہ کا انکار لازم آئے گا ہاں اتنا فرق ہو گا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو معنوں کی طرف متعدي ہوتا ہے جو باہم مستدا و خبر ہوتے ہیں علوم کے لئے مسائل اور مسائل کے لئے محکوم علیہ و محکوم بہ کے ہونے کی خبر دیتا ہے۔ چنانچہ واقفان دانشمندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی اور جب ہر علم میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ اور محکوم بہ ہوئے تو اگر وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر وہی کے لئے علت کا ہونا ظاہر ہے کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین میں مامور بہ یا منہی عنہ یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کے لئے کوئی نہ کوئی بالذات ہے سو جو محکوم علیہ بالذات ہو گا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہے اور طریق اثبات مدعا کے لئے یہ ہے کہ آیت **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ** الخ اور نیز آیت **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ** اور سوا اس کے اور آیتیں ذوق و فہم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا و رسول کے لئے مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس منہی عنہ ہونے کے لئے اس کا منکر و فحشاء ہونا لابد ہے اور یہ اوصاف اس کے منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعث رسل وغیرہ سامان ہدایت منجملہ آثار رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر وہی از قسم شفقت اور ابھی ثابت ہوا کہ خدا و رسول کے امر وہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہو گا جو مامور بہ نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہو گا کہ منہی عنہ نہ ہو چکا ہو خیر مطلب تو مطلب اول سے ہے۔

امتی ہر امر کے لئے مامور بہ کا معروف وغیرہ ہونا اور ہر منہی کے لئے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر وہی سے مقدم سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور منہی کی علت مثلاً وصف منکریت ہے۔

توضیح کے لئے ایک مثال معروف ہے شہادت اللہ کان فاحشۃ سے زنا منجملہ فحشاء ہوا اور فحشاء بحکم ینہی عن الفحشاء منہی عنہ تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی زنا فحشاء ہے اور فحشاء منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ حد اوسط علت ثبوت حد اکثر للاصغر ہوتی ہے تو فحشاء کا علت منہی ہونا ظاہر ہو گیا عرض ہر امر وہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے

اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزرگم اختر حدیث لکل حد مطلع بضم المیم و تشدید الطاء بھی بخشنہ اس جانب مشیر ہے وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بضم المیم و تشدید الطاء جھروکے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں۔ سو جیسے جھروکوں اور جھانکنے کی جگہوں سے تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہے ایسے ہی علل کے مقابل جس قدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور اہل نظر صاحب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے علل قریب ہی مراد ہیں عجب نہیں کہ علل بعیدہ اُنی صفات خداوندی جو علل اصلی ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں۔ مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اس جگہ ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں اعمال خارجہ مراد نہیں جو یہ شبہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور ملزوم سے منفک نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لوازم و معلولات کہیں ہیں کہیں نہیں۔ اُنی کوئی مطلع ہے اور اس کے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب افتقار علل صادر نہیں ہوتے بلکہ علل و ملزومات بے معلولات و لوازم نظر آتے ہیں۔ الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہوگا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ہوگا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے۔ خیر اب بس کیجئے اور اصل مطلب کی راہ لیجئے۔

مخدوم من جب ہر حکم کے لئے کوئی نہ کوئی علت ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی ہوئی اور حکمت معرفت نسبت حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبت کے لئے وجود طرفین اُنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہوا، اور علم نسبت کے لئے علم طرفین کی حاجت ہوئی۔ لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہیں تحقق نسبت ادلی کے لئے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کے لئے نسبت ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے سو جو احکام عقود اور اضافات پر مثل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع کے لئے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح

ضرور ہے ایسے ہی تحقق اطراف عقود معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے۔ مثلاً مکوۃ غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے۔ اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے، فیما بین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج ہو۔ سو اگر کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو نا کہین کا وجود دنیوی اسی حیات خود ثابت ہو جائے گا۔ لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لئے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کیلئے وہی منعقدین اسی مقصود علیہ اور مقصود بہ کی حاجت ہے علیٰ ہذا القیاس علم نسبتہ اولی کے لئے معرفت منعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غور، یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اولاً بالذات ضرورت ہے، تو منعقدین کی ضرورت ہے۔ مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقود اسی بیوع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً وبالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوتی ہے وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع و ارث کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ حق استیفاء حقوق اجارہ اسی منافع و رشتہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ قوام اصل مقصود اسی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے مقصود علیہ تو بہر حال مشخص اور معین ہی ہوتا ہے

اور اس وجہ سے اس کا موجود نہ ہونا بوجہ عدم اول ہو یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور مقصود بہ اسی ثمن یا اجرت اگر عرض میں سے ہے تو تعین اور تشخص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی مقصود علیہ ہے جیسا مقصود علیہ اس صورت میں مقصود بہ ہے۔ اور اگر نقود میں سے ہے تو در صورت نہ ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جس کی ہزار ہا افراد متصور ہیں اور اس وجہ سے اس کے ہلاک اور فنا کے قبل قیمت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اس کی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں بالکل چونکہ بیع و ثمن اشیاء ثابتہ اور متقریر میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں تمامہ متحصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعہ متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقد انعقاد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقا میں اس کا محتاج نہیں بقا میں ہے تو فقط منعقدین کا محتاج ہے چنانچہ رشتہ و رکن کے انعقاد سے ظاہر ہے۔ رہا یہ غلبان کہ انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین

ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون ملک ہوگا تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ملک
 من حیث ہولاعلیٰ التعلین کسی مالک کو مقتضی ہے در صورت وراثت ملک کی اضافت بدل
 جائے گی ملک نہ بدلے گی اس واسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں۔ دوسرے
 یہ تبدیل ملک عسنی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو جانا اور بائع کا
 مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اہل عرض العقد ہے چہ جائیکہ
 مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجانا اور اس کے وارثوں کا اس کے قائم مقام ہو
 جانا بھی مخالف العقد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقدہ العقد
 متصور ہو۔ غایۃ مافی الیاب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین
 کی نیابت لازم نہ ہو۔ الحاصل العقد اور ہے اور ملک اور ملک العقد پر متفرع ہوتی ہے جیسے
 العقد کو اپنے حدوث و بقاء میں منعقدین کی حاجت ہے ملک اپنے حدود و بقایاں ملک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو
 مالک بنا دینے والوں کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقایاں حاجت
 نہیں اس صورت میں بعد العقد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی مرجائے تو جیسا وہ دوسرے
 عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا اور اس حساب سے
 قائم مقام کا قائم مقام کہلائے گا۔ اگر اندیشہ طول سدا راہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے
 پس و پیش کے مضامین بھی باعث انشراح ناظرین ہوتے مگر اس عذر معقول کے باعث
 اس بات کو یہیں ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہے۔

عسنی بیع و ثمن بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے العقد
 بیع فیما بین بیع و ثمن دفعۃً واحدۃً متصور ہے۔ مگر منافع از بسکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتے
 بلکہ بایں وجہ کہ جیسے البعاد اور ذی البعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں۔ حرکات زمان پر
 منطبق ہوتے ہیں۔ منافع بوازم قسم حرکات میں زمانہ کے تجدد کے ساتھ تجدد ہوتے چلے
 جاتے ہیں اور ان کا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے۔ آن واحد میں تحصیل نہیں ہو سکتا
 جو العقد و اجارہ دفعۃً واحدۃً متصور ہو بلکہ شیئاً فشیئاً العقد بھی تجدد ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ
 منافع اشیا تجددہ میں سے ہیں دفعۃً واحدۃً موجود نہیں ہو سکتے اور قبل وجود منعقدین العقد
 کی کوئی صورت نہیں۔

باقی رہا تا اختتام میعادین اجارات کا لازم ہو جانا سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد واحد

کا اثر ہے۔ مگر وہ عقد اول حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنی وعدہ عقود منافع متحدہ زمانہ معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم وفاء وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر متحد منافع عقود اور انعقادات متحدہ پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ عقد واحد کا لزوم نہیں تو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کے لئے وجود منعقدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں باقی اس قدر لزوم وعدہ کہ قابل داد و فریاد ہو اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن اجارات ذراعات و مجاریات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلایق علاوہ اس لزوم کے جو ہر وعدہ صالح کے لئے ہے اتنا بھی ضرور تھا اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی دار و گیر مقرر ہوئی۔ بالجمہ چونکہ اجارات میں شیئاً فشیئاً وقت متحد منافع عقود انعقادات متحد ہوتے ہیں تو اگر قبضہ اتمام مدت اجارہ مستاجر مرچا دے تو ورثہ کو بحکم استیجار مورث استحقاق استخدام اجیر باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت درحقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی اور انعقاد قبل وجود منعقدین متصور نہیں۔ تو پھر اجارات میں وراثت جاری ہو تو کیونکر ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے۔ بایں وجہ کہ نکاح بھی نظام ہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ ہتم بالشان گو درحقیقت سامان منافع بضع کے جو ایک شیئ مستقر ہے بیع ہوتی ہے۔ چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور خلع بمنزلہ کتابت ہے۔ اس پر شاہد ہے اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لایب بعد موت ناکح ورثہ کی طرف منتقل ہوتے اور اولاد کو بعد موت والد منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جاتیں۔ ہاں ایک شبہ باقی رہا:

شبہ وہ یہ ہے کہ اگر مالع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر عسنی مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا جو وہ اول مالک ہوتا اور بعد موت وراثت اس کا قائم مقام ہو سکتا شہداء تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں۔ ان کے مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت ورثہ سے کون مانع تھا

جواب شبہ | سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو، اول تو یہی ہے کہ در صورت وارانت بلکہ بیع و شراء اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول درجہ وغیرہم کی جانب خواہ تام ہو خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو وارث مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم و مقام ہوتا ہے اور قائم مقام ہونے کے لئے جیسے تبدیل قائمین ضرور ہے، بقار مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحالہ باقی ہو گا تو لوازم مقام جوں کے توں باقی ہوں گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں۔ تسہیل کے لئے ایک مثال معروض ہے۔

مثال | کسی چھت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ

مذکور اٹھالیجئے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر جما دیجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی ارتفاع پر دوسری چھت بنا دیجئے تو وہی تحت اولیٰ ہو سنگ اول کو عارض تھی۔ علیٰ هذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائے گی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تحتیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحتیت اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی حیز اول باقی ہے اس لئے ضروریات مقام اسنی فوقیت و تحتیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تحتیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کوئی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کی جائے کون نہیں جانتا کہ موصوف بتحتیت و فوقیت اولاً بالذات احیاز ہیں۔ ثانیاً بالعرض اشیا متمیزہ اور سنگ اول کی تحتیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سینئے کہ جیسے چیز فوق و تحت کو بلحاظ یک دگر فوقیت و تحتیت اولاً و بالذات عارض ہوتی ہے پھر بوسیہ ان دونوں چیزوں کے سقف و سنگ کو مثلاً وہی فوقیت اور وہی تحتیت عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ چیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تحتیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ چیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور ملکیت اور قابضیت و مقبوضیت اولاً بالذات مقام مالک و مملوک و

تقابل و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک و مملوک و تقابل و مقبوض کو یہ صفات عارض ہوتی ہیں سو مالک و مملوک اور تقابل و مقبوض کے بدل جانے سے یہ ضروریات مقام متبدل نہ ہوں گے بلکہ جیسے در صورت تبدل سقف و بقاع سنگ مذکور بحالہ کے وہی تختیت سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی در صورت تبدل مالک وہی ملکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعویٰ انتقال ملک میں ملک سے یہی ملکیت مراد ہے۔ ورنہ ملک بمعنی مصدر جو از قم لایمقی زمانین ہے تبدل مالک کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے بالحد ضروریات مقام اعنی مالکیت و ملکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدل یا قائم مقام اعنی تبدل مالک و مملوک سے متبدل نہیں ہوتی لیکن در صورت وراثت بحر زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل ملک نہیں ہو اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول نہیں تو شہداء خود مالک ہوں گے اس صورت میں نہ اموال شہداء قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہداء کسی کے نکاح کے قابل اور اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جس کے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے۔

چنانچہ ارواح شہداء کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تنازع ہے بشہادت احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ عند ربہ جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات وراثت کے ساتھ متعلق ہو گئی۔ اس لئے کہ وراثت کی حیات ہم جنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے ہم جنس ہو ورنہ اس کی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق میں درباب منافع دنیوی آلہ تمتع اور وسیلہ انتفاع ہے بلکہ یہ اموال و ارواح اسی کی آسائش اور اس کے دفع مفار کے لئے مطلوب ہیں۔ سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں پیکار محض ہو گئے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے معینا ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم رہیجے اور

بجانب ورثہ منتقل نہ کیئے تو صد ہا دشواریاں اور ہزار ہا حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہدار میں در صورت مسطورہ تصرف کیجئے تو کس استحقاق سے کیجئے اور یوں ہی رہنے دیجئے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہے کے لئے رہنے دیجئے اس لئے حکمت لم یزلی بنظر سابقہ نفع رسانی اقربا جس کی طرف جملہ اقرب نگہ نفعاً مشیر ہے۔ مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب و بعد مدارج نفع رسانی مثل دیگر اموات ملک شہید بھی اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اس کے اجارات خواہ از قلم نکاح ہوں یا غیر نکاح اسی کی موت پر تمام ہو جائیں وہاں اگر کسی کی موت مزیل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معافی متفادہ بشرطیکہ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع ہو سکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت و حیات دو مجتمع ہو جائیں اور اس وجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منقطع نہ ہو تو اس صورت میں اس کے اموال و ازواج بدستور اسی کی ملک میں باقی رہیں گے اور کسی کو اس کے اموال میں اختیار تصرف نہ ہوگا۔ تا وقتیکہ وہ خود قبل موت کسی کو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اس کو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے۔ اس صورت میں البتہ اس کارکن کو ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کہ کارکنان احوار کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احوار اشیاء احوار کے مالک نہیں ہو جاتے بلکہ ملک احوار بدستور قائم رہتی ہے بوجہ و کالت ایک اختیار مستعار ان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی قبل موت کسی کو اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا وکیل بنا جائے تو وہ کارکن وکیل اور کارکن ہی رہے گا، مالک نہ بن جائے گا۔ اور اس وجہ سے اس کو جائز نہ ہوگا کہ سر موچی خلات امر موکل کرے۔ بالجلہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں۔

اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کارپرداریاں ہیں۔ باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص و خصائص احوار بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں۔ اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہیں۔ سو اگر کسی کی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقا حیات و عقل اس کے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے۔ اور یہ اختفاء اور استتار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں خارج نہ ہوگا۔ رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے جو ظاہر

ہے محل واحد میں، زمان واحد میں کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں۔ سو اس کے جواب کے لئے ناظرین اوراق کو اس بحث کا انتظار کرنا پڑے گا جس میں اس کی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و عکس اور پھر حیات و موت نبوی اور موت و حیات دیگر احوال و اموات میں کیا فرق ہے،

بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تأمل کیجئے تو ارباب اذہان متوسطہ کو بھی بہ نسبت بقاء حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو مجرد ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہو گا کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اس پر یقین کیا ایسے ہی سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسطہ بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک ہیں۔ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ چنانچہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں ایسے ہی محالوت نکاح ازواج بھی عام ہوگی۔ ازواج محمدیؐ ہی کی کچھ خصوصیت نہیں گو بتصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم نہ ہوا ہو۔ بہر حال یہ استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اس کا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و اقوال کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونے سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔ اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لوازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لئے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تنہا کافی ہے۔ یہاں یقینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک ان میں سے اثبات حیات میں کافی ہے۔ کیونکہ دھوپ اور روشنی

کی دیسل کامل اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے۔ اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں۔ سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر امر لازم حیات ہے۔ عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تیقح حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو۔ تو ملاحظہ فرمائیے :

فاعل کو فعل بمعنی مابہ الفعل اور منفعل کو عکس مفعول کو انفعال بمعنی مابہ الانفعال لازم ہوتا ہے۔ مابہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور مابہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں۔ غرض یہ دونوں ان دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرور ضرورت ہے۔ ورنہ انفعال اور انفعالات کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذاتیں تو لازم اور لازم کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیئے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں، اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقۃً فاعل و منفعل ہیں۔ ہاں فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہ ہوتی۔ مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے۔ مثلاً نور شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہیئے۔ آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت احوال عرض مفارق ہے ہاں ملک بمعنی مابہ الملك جس کو قوت فعلی مالک کہیئے البتہ ذات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عرض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لازم شمس میں سے ہے متحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکہ ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق ہوا ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور بدوں ملک بمعنی مابہ الملك متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول، اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہو گا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہو گا۔ اس لئے ثبوت ملک بمعنی مشہور تقدم ملک بمعنی مابہ الملك پر لاجرم دلالت کرے گا ورنہ وجود معلول بے وجود علت لازم آئے گا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلے گا۔ بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں رہا۔ مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لئے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے۔ بشرطیکہ منفصل کی جانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عرض

مفارق کا نام ہے۔ بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے۔ اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہے اس سے عام نہیں ہو سکتا۔ یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی۔ یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بمعنی مشہور بغير من تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلاء و قہر و غلبہ ضرور ہے۔ سو یہ قوت و استیلاء و غلبہ ہی ملک بمعنی مابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہیئے چنانچہ ابھی واضح ہو چکا ہے اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلاء و قبض ہے اور اسباب معروفہ عسبی بیع اور شراء اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں۔ ہاں بایں وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں۔

بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوجہ قبض و استیلاء مملوک ہوئے آئندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے گو قبل القبض بیع کی مخالفت مشکلات رہا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلاء کفار کو مزیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں۔ اور ہر واجب کے لئے اختیار ردّ شئی موہوب بتلاتے ہیں اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی۔ البتہ بائع کو مزاحمت اور مخالفت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع ممنوع نہ ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائے مشکلات رہا مکروہ ہی ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلاء کو غضب کہتے موجب ملک کفار اور مزیل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور اہر واجب کو ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ در صورتیکہ ہبہ ملک کے لئے موجب بالذات ہو تو پھر ازالہ ملک کی کوئی صورت نہ تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں شے موہوب کا

استرداد بے شک غصہ ہوگا۔ علاوہ بریں حدوث ملک از قلم لزوم ہے از قلم ایجا ذوق نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا۔ سو تا وقت بقار ملزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلاء و غلبہ قبض اور کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ مگر یہ استیلاء و قبض مہربان کہ واجب کی جانب سے میسر آیا ہے وہ بھی اس طرح کہ مہربان لا کی جانب سے کچھ زور و زور نہیں۔ اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول و انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا۔ البتہ ہر بالعرض کے لئے بالذات کی ضرورت ہے، اور اس جگہ پر یا بالذات لاریب واجب ہے۔ اس صورت میں لاریب مہربان لا دربارہ استیلاء و قبض و تصرف واجب کا وکیل ہوگا تاکہ اس کی طرف اتصاف ذاتی اور اس کی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو۔ اور جب یہ فرق مسلم ہوگا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہوگا اور اس باب میں عاریت و مہیہ میں کچھ فرق نہ ہوگا۔ ہاں بایں وجہ کہ مہیہ وعدہ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں۔ مہیہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائے گی۔ اور اس وجہ سے استرداد کمزور ہوگا۔

خیر یہ ذکر تو اس مقام میں استطرادی تھا مقصود بالذات نہ تھا۔ جو کما غنیفی اس کی تحقیق و تنقیح کی طرف متوجہ ہو جائیے۔ نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے نور لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و مبداء و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین میں حیث ہو کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بشرط تعلق فیما بین زمین و نور، یہی دھوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے۔ ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال یہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک مغایر بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے۔

سو اتنی بات کو سمجھنے کے لئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں۔ اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو نہ ہوں ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کرے گا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کرے گا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ ہی بوجہ بیع و شرا و دیگر اسباب معلوم ہی

لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلے گا۔ بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعسنی ملک بمعنی عرض مقارن ذات مالک کو لازم ہے۔ مگر قوت استیلا کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے۔ چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیار ہونا اس پر دلالت کرتا ہے علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و امتناع مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہوگا۔ جس کو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی افادت کہئے ملک مبعوث عنہ نہ ہوگی۔ جس پر احکام معلومہ اعنی علت تصرف مالک و حرمت تصرف غیر و غیرہ متفرع ہوں۔ الغرض ملک مبعوث عنہ کو اختیار شعور ضرور ہے۔ اور اختیار و شعور خصائص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی۔ مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہے سو اس کے جو مالک ہے مالک مجازی اعسنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی۔

چنانچہ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً، جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم۔ اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا ہے جو اس کا کام کرے۔ اس لئے خلافت ملکی کے لئے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی رہے جہاں اس کی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہو نہ کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و وکالت منقلب بغصب و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے ملک اعسنی فرمان واجب الاذعان اعطوا کل ذی حق حقه کی مخالفت سے ذلت نہ اٹھائے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لئے علاوہ اس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے۔ عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اس لئے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی۔ قبض و استیلا حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے۔ دربارہ ملک کچھ مفید نہ ہوا۔ یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے۔

بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احیاء لزوم مذہب بہ نسبت جرم آفتاب سے کم نہ ہوگا

اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بمعنی مابہ الملك لازم ماہیت ذوی العقول ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں کم فہموں سے بایں نظر ڈرتا ہے کہ ان کے لئے اور الجھنے کا سامان ہو جائے گا۔ پر بایں امید کہ اہل فہم گو روز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے۔ دل ناشاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے۔ اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔

اول: ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں!

دوم: وہ یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں۔

پہلی صورت میں تو علاقہ لزوم ظاہر ہے۔ دوسری صورت میں وجہ لزوم یہ ہے کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا۔ بایں ہمہ عموم کا احتمال نہیں۔ چنانچہ اوپر معروض ہو چکا۔ اس لئے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی، اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک معلولی کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین العلۃ و المعلوم نکلا تو یہ بھیچا ان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے۔ پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا۔ اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم بین بالمعنی الاخص ہی ہوگا۔ چنانچہ اجزاء آئندہ میں ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔ بہر حال صفت ذاتی بمعنی مشار الیکہ اس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم ماہیت سمجھئے۔ ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچانا ضرور ہے۔ ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں۔ پھر یہ لازم ماہیت اگر کسی منفعل کی جانب متعدی ہو تو اس منفعل کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مبائن ہے۔ اور وہ شرائط موصوف بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا۔ ہاں باعتبار وجود کے اس صفت منفعل کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تفسیر و اضافت منفعل اس کا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت وہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں،

جیسے دھوپ کہ حقیقت تو اس کی وہی نور آفتاب ہے، جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اس کو کہتے ہیں انصاف عرض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے اس کا یہ نام نہیں ہے تو یہ دھوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے۔

باعتبار وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر مبائن نہیں اُسنی بوجہ اختلاط مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج میں موجود ہونا اُسنی کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مبادی مختلفہ ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منفصل کے کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے۔ اس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے۔ پر مردان حق شناس ایک کے جن میں فقط دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے۔ ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں دخل ہے۔ بالجلہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں جس کے تحقق میں فقط ماہیت تن تنہا کافی ہو، کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہ ہو۔ سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود خارجی ہے ملزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے۔ ہاں سبیل ادراک میں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ خارج میں ہے تو یہ ذہن میں ہے۔ ورنہ ملزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات دوسروں کی طرف سے عرض و تعدی ہے۔ مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے، اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی ان کے لئے کوئی نام تجویز نہ کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد قیام فوقیت بالعرض اور قیام تحتیت بالسماء مرتفع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عرض میں جو دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی۔ بالجلہ لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ واسطہ

فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی ولایت
واعانت ظاہر ہے سو اس کے یہ معنی انہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں صفت ذاتی بمعنی
بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ حقہ صفت عارضہ میں واسطہ فی الثبوت
مثل واسطہ فی العرض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو نقطہ وہ ذو واسطہ ہی متصف ہوتا ہے یا
دونوں ہوتے ہیں۔ پھر ہر ایک کے لئے جدا جدا حقہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العرض
دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف بالعرض ورنہ کون کہہ دیگا
کہ وہ رنگ جو کپڑے کو واسطہ رنگ ریز عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ زردی
سرخی، نیلک وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی، نہ عدم سابق ہوتا، نہ عدم لاحق اس کو
لاحق ہو سکتا۔ ہاں اجوار نیل و کسبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہیے تو بظاہر بجا ہے۔ گو بنظر تحقیق یہ
صفتیں ان کے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی لازم وجود
خارجی کہتے ہیں، لازم ماہیت نہیں کہتے۔ اوصاف انتراعیہ ان میں سے اپنے موصوفا
کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہے ہاں ملزم موجودات
ذہنیہ میں سے ہے علیٰ ہذا القیاس حرکت قلم و مفتاح جو بوجہ دست متحرک عارض ہوتی ہے
قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں۔ ورنہ لاجرم فیما بین حرکت و قلم و
مفتاح و دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں۔ یعنی ذات
ان کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا۔ رہا یہ خلیجان کہ اگر حرکت صفت
ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی۔ پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات چاہیئے سو وہ
کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور ظل الدوام متحرک ہے۔ اور پھر اس کے دست و مفتاح
و قلم کے لئے واسطہ فی العرض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ
کون ہے اس کا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لئے دائم ہوتی ہے اور حرکت
بالفصل دست و قلم و مفتاح کو دائم نہیں۔ اس صورت میں جواب یہی سب ہی کے ذمہ ہے۔
مگر بایں ہمہ بندہ یہ سمجھتا ہے کہ بالذات و بالعرض کشیوں و جوریات اور
اقسام کائنات میں سے ہیں۔ عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت عدمی ہے ہاں
بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اسی قدر کہ جو امر وجودی ہے یعنی سکون اس کے
سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک

امر عدی ہے۔ دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے مگر دھوپ بہ نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم نہیں ہوتی معلوم ہوتا ہے تو یہ سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے۔ تعاقب لیل و نہار و توار و نور و ظلمت سے اگر عرض و زوال نور مشہود نہ ہوں تو کسی کو بہ نسبت نورارض یعنی دھوپ یہ گمان نہ ہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے۔ کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معما کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو تاثر ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ وجود بھی عدی ہو تو پھر بحر عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لاجرم وجودی ہو گا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیدہ عدم ہی مقید ہو گا۔ ورنہ تقیید الشیء بنفسہ لازم آئے گی اس لیے کہ ماوراء وجود ہے تو عدم ہے۔ سو عدم سے اگر مقید نہ ہو گا تو پھر وجود کے لئے وجود ہی ماہ القید ہو گا۔ مگر لحوق عدم بالوجود بطور صریح تو تصور ہو گا ہی نہیں ورنہ اتصاف الوجود بالعدم اور اتصاف الشیء بغيره لازم آئے گا ہاں لحوق ہو گا تو بطور طریق ہو گا، اور میں جانتا ہوں کہ طریق بحر عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں۔ سطوح و خطوط و نقاط جن کے لئے حلول طریقاتی تجویز کیا ہے۔ غور کیجئے تو انتہاء جسم اور انتہاء سطح اور انتہاء خط کا نام ہے۔ یعنی اس سے آگے جسم و سطح و خط نہیں بالحدہ لحوق عدم ہے تو بطور طریق ہے، یعنی عدم محیط وجود ہے۔ سو اس کا حاصل فقط یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجودی ہے عدم نہیں جو عدی کہئے۔ بالحدہ وجود مقید بھی جو ایک قلیل اور محصور یا حاطۃ العدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجودی ہے عدم نہیں، قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لائق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ وجود یا لائق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھئے تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے پر حقیقت میں تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ قفیہ زید موجود فی الدار کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود سوا دار کے اور کہیں نہیں۔

سو سلب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود۔ جب یہ بات مستحق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تقیید وجود بالمكان المعین اور تقیید المكان بالوجود المعین اثنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدی تو لاجرم سکون وجودی ہو گا اور چونکہ ممکنہ متعددہ باہم مجتمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہو گا تو لاجرم اختصاص اول زائل ہو جائے گا۔ اور زوال اختصاص کی اس جگہ پر یہی صورت ہے کہ وہ وجود المعین اس مکان سے زائل ہو جائے۔ سو اس کو بحر عدم اور کا ہے

سے تعبیر کیجئے۔

مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے۔ گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جس نے حرکت کو وجودی کہا ہے اس کے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکہ غلط نہ کہیے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق لگا لئے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا۔ یا اختلاف طرف سوان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جس کو اختلاف ماہیت لازم ہے متصور نہیں اس لئے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اس کا عدی ہونا ظاہر ہے اور توارد اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہیں۔ اس کی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے۔ سو مابین حرکت و سکون تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہوگا مجموعہ امرین بالعرض اگر مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جس میں فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا۔ علاوہ دینی حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے توارد اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو توارد کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ تقابل الشی بنفسہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا۔ سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے۔ بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدی ہے۔ انقسام بالعرض وبالذات سے اس کو کیا کام ہاں اختصاص بمکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اس کو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل البعاد ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اس کے متصور نہیں۔ ہاں اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ ایک امر عرضی ہے۔ اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہو تو اب اور صاحب ارشاد فرمائیں۔

بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و لغانت اور کسی کے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی، ورنہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا۔ موصوف کے لئے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض، اس صورت میں لازم وجود

خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اسی کی تنفیص مد نظر ہے تو لزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا بہ نسبت ایک دوسرے کے قیام ہونا صحیح ہو اور عرض مفارقی اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا، دونوں جگہ اتصاف بالعرض ہوگا۔ ہاں دوام اور عدم کا فرق رہے گا۔ سو اسی نظر سے کہ لزوم کے لئے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہے۔ ضرور ہوا کہ موصوف بالذات اسنی ماہیت کے لئے جو لازم ماہیت کے لئے لزوم حقیقی ہے ایک منفعل چاہئے دوسرے وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اسنی لازم ماہیت کو پہنچا دیں خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسی ہی امور کو اس پہنچانے نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کسی کو فہم ہو تو امید ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اسی کو واسطہ فی الشبوت کہتے ہیں۔ پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر تا دوام ذات منفعل اسنی موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارقی، جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقار ملک و نکاح و ولایت جسد نبوی سے بقار حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دھوپ سے طلوع آفتاب پر۔ تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک اسنی قوت استیلا و قبض و قبض مذکور بجائے شعاع اور اموال و ازدواج مطہرات رضی اللہ عنہم اجمعین اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین و در و دیوار و اشجار مثلاً ہوں گے۔ غرض قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی۔

اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب و شعاع علاقہ لزوم خارجی ہے۔ بلکہ تحقیق لزوم ریختہ قلم احقر بھی جوابی مشرف بملاحظہ ہوئی ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو ذات آفتاب جو فقط ایک جسم کر دی ہے ہرگز اس کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضای جمیت یہ ہے نہ مقتضائے کر دیت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم ماہیت سے بھی بڑھ کر جزو ماہیت ہو گا مگر اور بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں۔ اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التملک ہے خیر اس نزاع لا حاصل سے کیا حاصل یہ بات مسلم چھوڑ بدیہی کسی کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی ان شاء اللہ تامل نہ رہے گا کہ قوت تملک حیات کے لئے لازم ذات ہے بالجملہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور امر کے ذات لزوم اس کو

مستثنیٰ ہو۔ عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العرض اگر واسطہ فی العرض ہے جب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں کار گزار خدمت گزار واسطہ فی العرض ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہو گا تو واسطہ فی العرض پہلے ہو گا۔ چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا اور ان شاء اللہ اس کی تحقیق آگے بھی آئے گی۔

اس صورت میں کوئی فہم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تمکک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے۔ بالبداہتہ ان دونوں میں علاقہ لزوم ہے اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب اعنی جسم مخصوص کر وی۔ اس بات کو مستثنیٰ نہیں کہ منور ہی ہوا کرے ورنہ اور اجسام خاص کراجم کر وی سب کے سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امثالت لازم ہوتا ہے جس کو واسطہ فی الثبوت کہیے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزوم بے امثالت مذکورہ لازم پر دلالت ہی نہ کرے گی جویوں کہنے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے۔ سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاء اور قوت تمکک میں موجود ہے اور آفتاب اور قند میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مفارق ہوتے ہیں امثالت کے باندھے جوڑے لازم بن جاتے ہیں۔ لازم حقیقی وہ لازم ماہیت ہے، اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت اور بتطرغائر مساوی ملزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین ادراک کو پہلے معلوم ہو چکا ہے، ر کما ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کذا لا یصدر عن الواحد الا عن الواحد والعقل تکفیه الا شارة باقی رہے لازم وجود خارجی وہ بے شک عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے حق میں وصف بالعرض ٹھہرا اور ملزوم اس کے حق میں موصوف بالعرض تو لاجرم موصوف بالذات کو بھی وہ لازم جو اس کا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہو گا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت میں لاجرم لزوم فیما بین قوت تمکک اور حیات لزوم فیما بین قوت اور ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہو گا کیونکہ قوت تمکک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور قند اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے

اور نیز قوت تملک کی دلالت وجود حیات پر نور کی دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے بمذازع برہم
 کہ ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تملک متصور نہیں اور نور مذکور کا وجود
 کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک موجب
 تساوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ و بے شک دلالت کرتی ہے ایسے ہی مملوکیہ اموال
 اور منکوحیت ازواج اور سلامت جسم بطور معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی یہاں
 بھی احتمال عموم نہیں منکوحیت و مملوکیہ مطلقہ قوت مطلقہ پر اور منکوحیت و مملوکیہ مقیدہ یعنی جیسے
 کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض بہر طور امور
 مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے،
 باقی رہی نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ
 کہ کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے اس
 وضاحت اور عدم وضاحت کا ماحصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کسی کو ہو جاتی ہے اور لوازم
 حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع لزوم پر
 ہے اطلاع لوازم پر نہیں سوا اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم ماہیت کی اطلاع کے
 بعد لوازم ماہیت میں ضروری ہے اور لوازم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت
 میں تو ذات ملزوم فقط یا ذات لزوم و لازم دونوں مل کر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت
 نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہوں گے
 کہ نظریہ اسی کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم هیچ میں دخل ہو۔ غرض یہاں اعمی بجانب آفتاب
 لازم ظاہر ہے تو وہاں اعمی بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے کہ اس کے
 ظہور کی وجہ لازم کو صفت بیثبات حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم بن کہلائے لگتا ہے اور ظہور لازم باوجودیکہ مکتسب
 من العیش پس پھر بھی لازم کو صفت بیثبات ہاتھ نہیں آتی۔ الغرض لزوم فیما بین حیات و امور ثلاثہ مذکورہ بنسبت لزوم فیما بین
 جسم آفتاب و نور آفتاب قوی ہے تو امور ثلاثہ مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا طلوع آفتاب پر وجود آفتاب
 استدلال کرنے سے قوی ہوگا۔ ہاں اتنی بات مسلم کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے وجود حیات پر
 استدلال کرنا استدلال اتنی ہے اور اس استدلال میں وضع ثانی سے وضع مقدم کو دریافت
 کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور مبہرین ہے۔ کہ وضع تالی متبع وضع مقدم نہیں ہوتی۔ دوسرے
 یہ کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے اموال میں میراث کا نہ ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اس

کو تسلیم نہیں کرتے۔ معہذا عدم توریت انبیاء سے ان کی حیات کو ثابت کرنے میں مصداقہ علی المطلب ہے کیونکہ لہجہ اہل غرض اثبات حیات سے تصحیح حدیث لا نورث اور حکم حدیث لا نورث تھی۔ پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا۔

تیسرے یہ کہ سلامت اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار حیات پر دلالت نہیں کرتا اگر لحد دلوں بلکہ پھر دوپہر کے لئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ رہے اور انقطاع کلی ہو جاتے اور بعد ازاں پھر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں کچھ فساد نہ پایا نہ ہوگا۔ لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہے گا نہ ملک اموال باقی رہے گی بلکہ یہ تعلق ثانی از قبیل حیات اخروی ہوگا غایۃ مافی الباب اوروں سے پہلے حیات حاصل ہوئی سو اس میں کیا قباحیت ہے آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے ان تینوں خدشوں کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ:

علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے امہات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے۔ حیات بنوی کا ثمرہ نہیں سمجھا ہی وجہ ہوتی کہ منکوحہ بنوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت ممانعت نکاح حیات بنوی ہوتی تو مدخولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا۔

یہ چار خدشے جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلالوں کو مخدوش کرتا ہے باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتے ہیں علاوہ بریں پانچواں ایک معارضہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اول تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال ہزاروں آدمیوں نے آنکھوں سے دیکھا۔ دوسرے جناب باری عز اسمہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں: اِنَّكَ مَيِّتٌ وَاَنْتَ مَيِّتُونَ جس کے یہ معنی ہیں کہ تم بھی مرنے والے ہو اور وہ بھی مرنے والے ہیں۔ پھر جب جناب باری عز اسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دیں۔ ادھر ہزاروں کے سامنے آپ کا انتقال ہو چکا ہو۔ متواتر قرآن بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیوں کر مسلم ہو

سکتا ہے۔ ہاں خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو حکم قواعد تعارض تسلیم بھی کیا جائے۔ اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اس کے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزاروں نے آنکھوں سے دیکھ لیا اور ان کے واسطے سے ہم کو خبر پہنچ گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائے گا یا مثل حیات شہدار سمجھا جائے گا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اس کی غرض تو اس رد و کد سے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاتصال اب تک برابر مستمر ہے اس میں انقطاع یا تبدل و تغیر جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا۔ چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اس پر شاہد ہیں یعنی غرض اصلی اصل تحریر سے مدافعت طعن میراث فدک تھی سو وہ جب ہی ہو سکتی ہے کہ حیات بنوی حیات دنیوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر دستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہدار اور حیات ثانی مانع ترتیب میراث نہیں اور علی ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔

غرض یہ پانچ خدشے ابھی باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لئے بترتیب ان خدشات کے جوابات معروض ہیں ملاحظہ فرمائیے گا۔
 اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال اتنی ہے تو دھوپ سے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی اتنی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہ سہی مگر دھوپ کے مفید یقین طلوع ہونے میں کسی کو شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے میں بھی متردد نہ رہنا چاہیئے ہاں اس استدلال اور اس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد ہوتا تو مضائقہ بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجوہ ایک ہی سے ہوئے بلکہ امور ثلاثہ معلوم سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے اس صورت میں وضع تالی منہج وضع مقدم ہو کہ نہ ہو ہماری بلائے ہمیں افادہ یقین کافی ہے سو وہ بفضلہ تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہے۔

دوسرے یہ کہ استدلال اتنی میں علی جمیع التقادیر وضع تالی کو منہج وضع مقدم نہ کہنا دلیل کم فہمی ہے لوازم ماہیت کا مساوی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوئی جو ثابت ہو چکا۔ پھر وضع تالی منہج وضع مقدم نہ ہو اس کے کیا معنی وہ نہ ہزار ماہیت جن کے یقین ہونے کا تمام عالم کو

یقین پھر یقینی نہ رہیں گے۔ دھوپ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سن کر اس کو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات و انجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کے برابر ہے چنانچہ آیت یَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ اس کی گواہی ہے۔ یہ سب یقین جن کا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نہ رہیں گے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو بمشاہدہ عالم حاصل ہوتی ہے یقینی نہ رہے گی۔ علیٰ ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مومن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسی طرح نیک و بد کا پہچانتا اور بچے جھوٹے کا جانتا جو بوسیدہ آثار اعلیٰ معاملات حاصل ہوتا ہے۔ یہ سب علوم راہیگاں جائیں گے اور یہ احکام لا تعد ولا تحصى جو ان علوم پر متفرع ہوتے ہیں مترتب نہ ہونے پائیں گے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو سکے ایسا یقین نہ ہو کہ جیسا توحید و رسالت وغیرہ کے لئے بکار ہے تو مومن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی بھی کہے چنانچہ مقتضائے تعریف یقین و ظن جو کتب فہون و دانشمندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضر نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لئے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو فقط اس قدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار و احکام ہو سکے اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اس کے کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں حیات کا یقین توحید و رسالت کے یقین سے کم نہ ہو گو بایں وجہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ میں سے نہیں اس کا حاصل نہ ہونا بلکہ اس کا انکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں چہ جائیکہ بوسیدہ دھوپ دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے۔ الغرض استدلال اتنی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں یوں کہیے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا مسبب معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا متاثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اس کا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت

ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتج وضع مقدم ہوگی۔

سو استدلال مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اس کے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہے تو اس کے لئے ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک اس کا مدلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و مؤثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم و مؤثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگئی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرتا۔ یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ساحروں اور کامنوں سے بھی ایسے وقائع وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق و عفاف و زہد و غیر خواہی غلاتی جو بعد تجارت کثیرہ اہل عصر پر واضح ہو گئے تھے۔ دوسرے دعویٰ نبوت کر کے خوارق کا دکھلانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشأ خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے سحر و کھانت نہیں ورنہ اول تو ساحروں اور کامنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں ان کے اعداد البستہ ہوتے ہیں۔ دوسرے ساحر و کامن بھی دعویٰ نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمیز نبی غیر نبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد نکال لطف خداوندی ہو سکیں ہاں ایسا شخص کہے کچھ دکھلا دے کچھ تو کچھ بعید نہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ امور ثلاثہ مذکورہ کے لئے ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں پر کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہوگئی سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ سلامت جسد کے لئے کھانا پینا شہد وغیرہ اشیاء حافظ قوی میں ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازدواج کے لئے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریث کے لئے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اس کے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازدواج مطہرات اور عدم توریث اموال مقبوضہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اگر غور فرمائیے تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر

مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا۔ نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں۔ شرح اس معام کی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقا حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرصہ قلیل کے لئے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ حکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے استدلال کرتے ہیں سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقا بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سب ہضم کر جاتی علاوہ بریں احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صور مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی سونا پاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے عرصہ میں سب کھاپی کر برابر کر دے۔ اجساد انبیاء جن کے مظهر و مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے ہاں حیات کو موجب حرمت کہتے اور حرمت کو احترام پر مبنی رکھتے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اس کا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مومنین اور مومنین میں سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم اور جمادات میں زمین سب سے زیادہ کتر اور عزت میں سب سے کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف و اعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد مرگ جسد مردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہتے مردہ کہتے ان کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں چہ جائیکہ انسان بلکہ اس صورت میں ان کے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے۔ پھر حرام ہونے کی کون سی وجہ ہے۔

الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ در صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی اس طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب و حرمت وغیرہ محض بمعنی طبیعت و خاصیت و غیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کسی کی خاصیت اور طبیعت ہے تو اس کو بہ نسبت اس

کے مامور بہ اور اس صفت کے عدم یا اس کی ضد کو حرام کہہ دیا ہو گا سو اس کا جواب یہ ہے کہ موقوفات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امور وہی فقط موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئے۔ چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہ ہونا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارہی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارہی تو ان کے اجساد میں اور اوروں کے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت یَا نَادِیَ کُوْنِیْ بَرْدًا وَّ سَدًا مَّا سَے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امور وہی سے علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لیتا تو صحیح نہیں۔ صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات بنانا جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادت کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں ان کے لائق ان کے لئے بھی احکام ہیں۔ منجملہ ان احکام کے ان کے امور طبیعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جس نے ہوا پر لعنت کی تھی یہ فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ اول تو ان کا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف شرعی ہے۔ مخفی نظر عوام کو اس تک رسائی نہیں دوسرے ان میں تعمیل احکام میں علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں اور یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ ان کے علوم اور ادراکات و ارادات کا اختفا اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول قاصرہ کے لئے جن کو کم عقل معقولی کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے خواص مفارقہ میں سے ہیں بزعم خود ظاہر بینیوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار معنی حقیقی امور وہی ہو جاتا ہے مگر حق یہی ہے اور اہل حق جن کا دیدہ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سو جن و بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر ان میں عصیان خداوندی نہیں اور اس سبب سے ان کا حال یکساں رہتا ہے۔ دوسرے حواس و اعضا جو طریق ادراک اور خدام ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات میں سے ہیں پائے نہیں جاتے تو ان کا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے اس کو طبیعت کہتے ہیں اور اس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ ممتنع ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ

شرط ہے ورنہ اس کا فعل نہیں کسی قاسر کا فعل ہے۔ بہر حال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے۔

الغرض اہل عقل قاسر جن کو معقول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوالعقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی یا وجود مرور دھور اور طول زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں۔ نباتات و جمادات میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو بہت سے آثار علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں کدو وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اسی میدان میں یا اس کے قرب و جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے کھڑی یا گڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سر اس کے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سر کسی اور چیز میں لیکن اوپنا بندھا ہوا ہو تو پھر وہ بیل اس پر لیٹ لیٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں رک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائے گا۔ شعور ہو تو یہ بات خالی علم و شعور سے معلوم نہیں ہوتی۔ ایسے وقائع نادرہ کو جو گاہ و بے گاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ ٹپکتا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے۔

الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے اجساد انبیاء کے صحیح و سالم رہنے پر ایمان ہے تو اس پر بھی ایمان ہے قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جیب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے۔ نباتات و جمادات کے محکوم و مامور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت ادا و نواہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جن کو اہل ظاہر طبائع کہتے ہیں اور کوئی امر و نہی نہ ہو اور ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب و حرمت سے ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب و حرمت معنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے۔ وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ معنی حقیقی وجوب و حرمت کو

چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی نذین سکیں۔ سو یہ بات جب تھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشتہ دت انبیاء حیات ثابت ہو گئی تو پھر کیا کلام ہے۔

الغرض حرمت مذکورہ حکم ایمان حقیقی ہے اور مبنی اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جثہ ہائے ناپاک تو بدرجہ اولیٰ ناپاک تھے۔ بدرجہ اولیٰ حرام ہوتے۔ علیٰ ہذا القیاس گو موت وغیرہ اور ناپاکیاں اول حرام ہوتیں اس صورت میں ہونہ ہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد جب ہی متصور ہے کہ مادہ حیات اور تعلق روح باقی ہو۔ ورنہ جسم بے روح منجملہ جمادات ہے اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق عزت و احترام پیدا ہوا اور نہ ہی حرمت اس پر متفرع ہو باقی بعض شہداء و صلحاء کے اجساد کا بعد از منہ طویلہ صحیح و سالم مشہود ہونا علیٰ ہذا القیاس کنگر و ٹرکی جڑ کی ہڈی کا سالم رہنا چنانچہ حدیث صحیح اُس پر دل ہیں قطع نظر اس کے کہ اسی طرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو ان کے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو۔ جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید نفع جیسے پٹے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے گائے بیل کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیرا کہنہ سال شکستہ دندان سخت چیزیں مثل چمنوں وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجہ جیسے شہد باندیشہ ایذا زہرور نہ کھا سکے ایسے ہی زمین کے نہ کھانے کے لئے بھی دہوہ کثیر ہوں ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء و صلحاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنگر و ٹرکی ہڈی کے نہ کھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اس کو نہ کھا سکتی ہو۔ علاوہ بریں انبیاء کے سوا اگر ان کے بعض اتباع میں بھی مادہ حیات اور ان کے اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا نقصان ہے۔

ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اُغنی حرمت ازواج اور عدم تواریث اموال قابل

تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہوں گے اور اوروں میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے کسی وجہ سے دونوں حکم باقی کی تکلیف شارع کی طرف سے صادر نہ ہوئی۔ بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سلامت اجساد سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ انقطاع حیات ہر ہم جو اثبات حیات کہتے ہیں تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہیں

اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ورنہ اسباب عاقلہ قوی اگر موجب سلامت جسد میں تو قطع نظر اس کے کہ جو اسباب اس بات میں معروف ہیں جیسے گھی تیل شہد سرکہ اس جگہ بالیقین نہیں تو تصحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی صورت میں نہ کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے مکھیوں کی پیش زنی کے اندیشہ سے شہد کو نہ کھائیے۔ یا محافظان سرکاری کے اندیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاصل ہیں۔ نیت نہ دوڑائیے مگر ظاہر ہے کہ اس کو حرمت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لئے مر کر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے چھیل چھال کر پکا رکھیے اور قبل اس کے کہ کھانے پائیں کسی کے اعجاز یا کرامت سے وہ پھر زندہ ہو جائے یعنی جیسے قبل ذبح بے کئے اس کے گوشت کو بحالت زندگی نوچ کر کھانا حرام تھا اور علیٰ ہذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں حالتوں کے حلال تھا پر کھانے کی فرصت نہ ملی ایسے ہی در صورت انقطاع حیات علت میں کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اس وجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں۔ غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ بجز حیات متصور نہیں اور جب اس سبب کے لئے فقط ایک ہی سبب ہو جس کو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پر استدلال قوت اور افادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ سے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے بجز حیات کے کوئی سبب نہیں رہا۔ چیز امکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر اس اجساد بطور مذکور کے لئے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی آفتاب کے اور سبب ممکن ہے۔ مگر یہ امکان جیسا یہاں تاذیح یقین نہیں وہاں بھی نہ ہوگا اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جساد میں داخل ہے اور صاحب قہر کو

وہی کہا جاتا ہے یہاں بھی یہ نرزد داخل وہم رہے گا اور صاحب تردد وہی کہلانے لگا اور یہ فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور اختصار سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جس کی وجہ سے اس کو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل استدلال میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی کو اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعویٰ میں قارح اور ہمارے مطلب کے مخالف نہیں اس لئے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا۔ ملازمت پر ہے ظہور دلیل اور وضوح مدلول پر نہیں ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت صحیح ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں خفی لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام و خاص پر واضح ہوں۔ استدلال جب ہی بن پڑے گا کہ دلیل و مدلول میں ارتباط ملازمت معلوم ہو پھر اس کے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل و مدلول میں کتنی بھی وضاحت کیوں نہ ہو استدلال متصور نہیں ہو اس باب میں نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں۔ اگر استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہے اس لئے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسد اور اس کا حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں اس تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا۔

رہا حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت کا حیات کے ساتھ اختصاص سو اس میں سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام امت کے لئے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو سو ایسی حرمت بحر حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے متصور نہیں کیونکہ اول تو اسباب حرمت مندرجہ رکوع حُرْمَتٌ عَلَیْکُمْ اُمَّہَا تَکُمُ الْاٰلَ وَغَیْرَہِ میں سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو

ایسا سبب ہے تو زندگانی زوج یا عدت ہے جس پر لفظ والمحصنات دلالت کرتا ہے باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھیے جیسا کہ بقدر معلوم کے لئے سوا آفتاب کے اور شمس کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم سے لٹے آج تک سوا آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کے لئے سوا زندگانی زوج یا عدت کوئی علت دیکھی نہ سنی۔ علاوہ بریں جملہ واحل لکم ما وراء ذلکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب مذکورہ کے حرمت کے لئے اور کوئی سبب مقصور ہی نہیں اس صورت میں حرمت عامہ کے لئے سوا زندگانی زوج اور عدت کے اور کوئی سبب نہ ہوگا۔

باقی رہا اختصاص عدم توریت سوائے کا جواب اقل تو یہ ہے کہ حدیث لا نورث میں وراثت بمعنی موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہے یہ نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر موانع خارجہ مانع ظہور اثر ہیں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضائے نسبت عبودیت و معبودیت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے پر موانع خارجہ مانع ظہور اثر ہیں اگر یہ مجرد اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا مر جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہ ہوگا مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہے وہاں یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں محسوب ہو جاتا تو ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے۔

لَا نُورِثُ فرمایا ہے لَا یَرِثُنَا أَحَدٌ نہیں فرمایا اگر لَا یَرِثُنَا أَحَدٌ فرماتے تو بے شک حکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت نبوی اہل تدریس و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں پر وارث کسی وجہ سے محروم ہیں اور لَا نُورِثُ میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں مورثیت ہی صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت درکنار اور مورثیت کے صحیح نہ ہونے کی بجز حیات اور کوئی علت نہیں۔ صاحب مال اگر زندہ ہے گویا مرگ ہو اس کا مال اس کی ملک میں رہے گا، اس کے وارث اس کے دین پر ہوں کہ نہ ہوں قاتل ہوں کہ نہ ہوں۔ غرض اس کی جانب صفت مورثیت ہی نہیں اور اس کا مال محل میراث ہی نہیں چہ جائیکہ کسی کے وارث ہونے کی ثبوت آئے کیونکہ مورث کی مورثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت یعنی وہ بات جو مستحاکم عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی

مثلاً اور معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا۔ ہاں موروثیت و معبودیت انتزاعی جو بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے۔ البتہ وراثت اور عبادت سے متأخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ما وقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نجات ہے اور وقوع فعل بے شک صدور فعل سے متأخر ہے اور پہلی صورت میں مفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم ہے۔ رہی یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بے شک وراثت وراثت اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم گو موت و موروثیت مراد نہ ہوں پر مصداق کو دیکھئے تو موروثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتاً اس حدیث سے نفی موت انبیاء نکلتی ہے۔ غرض لا نورث میں مصدر مجهول یعنی مبني للمفعول بمعنی من وقع علیہ الفعل کی نفی نہیں مصدر مبني للمفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے۔ کیونکہ مصدر مبني للمفعول بمعنی ما وقع علیہ الفعل کا عدم مصدر مبني للفاعل کے عدم کی فرع ہے۔ جیسے اس کا وجود و تحقق اس کے وجود و تحقق کی فرع ہے۔ اس صورت میں مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت یا لغہ بنوی صلعم یہ نہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور درباب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی نفی کرتے جس سے اصل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا، اور مطلب دو بالا ہو جاتا یعنی لا یرثنا احد فرماتے۔

علاوہ بریں جملہ ما ترکنا صدقہ بھی باعتبار معنی اور بی صحیح ہو سکتا ہے کہ مورثیت بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو چنانچہ عنقریب واضح ہو جائے گا۔ الغرض لا نورث فرمانا اور لا یرثنا احد نہ فرمانا خالی نکتہ سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ وہ ان شاء اللہ یہی فرق ہے جو معرض ہوا۔

اور اسکی ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورت میں تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو حیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بینوں کی نظروں سے مستور ہے مثل امت ان کی موت میں زوال حیات نہیں چنانچہ ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔

علاوہ بریں ما ترکنا صدقہ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے اس کو مقتضی ہے کہ کوئی متصدق بھی ہو سو وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہو گا۔

پیران کا متصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت ما ترکناہ وہ زمانہ ترک ہے اور ترک اس جگہ بوجہ موت متحقق ہوا تو لاجرم وقت ترک جو وقت موت ہے انبیاء زندہ ہوں گے اور ان کی موت ان کی حیات کی ساتھ ہوگی یعنی یہ موت رافع و دافع نہ ہوگی۔ چنانچہ ان شاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی۔

اس جگہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ ما ترکناہ صدقۃ اور لا نورث میں علاقہ علیہ و معلولیت و اصلیت و فرعییت ہے۔ ظاہر میں تو ما ترکناہ صدقۃ حکم سابق کے لئے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہتے تو زیادہ انسب ہے بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ لا نورث جو حکم تقریر گزشتہ نفی متوہی مل ہے اور چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میرا ہے۔ ادھر بوجہ عرض موت ظاہری چلکشی و پردہ نشینی قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اموال میں تصرف سے معذور اس لئے اس کی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں۔ غرض مضمون لا نورث باعث بیان ما ترکناہ صدقۃ اور ما ترکناہ صدقۃ اپنے صحت میں مضمون لا نورث کا محتاج اور یہ دونوں محلے ایک دوسرے کے مؤید و مصحح اور ہر ایک بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بحر حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ارباب فہم پر پوشیدہ نہ رہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہیں ہو سکتی سو کیا عجب ہے کہ انبیاء اپنے آباء و اجداد کے بشرطیکہ ان کے آباء و اجداد انبیاء نہ ہوں وارث ہوئے ہوں۔ اور یہ جو احادیث صحیحہ میں فقط لفظ لا نورث پر اکتفا کیا ہے اور لا نورث جیسے زبان زد اکثر عوام ہے نہیں بڑھایا تو اسی واسطے نہ بڑھایا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ لا نورث بھی صحیح ہو تو اس کی وجہ محض رعایت لزوم فیما بین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا میں اولاً بدلاً ہے لیسناء ہے تو دنیا بھی ہے اور دنیا نہیں تو لینا بھی نہیں۔

اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور ثلاثہ مذکورہ خواص حیوۃ میں سے ہیں عوارض عامہ میں سے نہیں جو ان سے استدلال حیات پر نادرست ہو اور جب استدلال صحیح ہوا تو اس کی کیا پریشانی ہے کہ یہ استدلال اتنی ہے یا لٹی علیٰ ہذا القیاس اس کا کیا اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی وضع مقدم پر استدلال ہے۔ یہ کیوں کر درست ہو گا۔ اب تسہیل فہم اور تقیل وحشت ناظرین کے لئے خلاصہ جواب خدشہ اول معروض ہے نہ

وہ یہ ہے کہ بوجہ اپنی جھوٹے استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال اپنی میں وضع تالی منہج وضع مقدم نہیں پھر کیوں کہ مطلوب معلوم ثابت ہو گا تو اس کے دو جواب ہوئے اول تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ احتمال عموم تالی ہے۔ سو یہاں بالبداہتہ معلوم ہے کہ سوائے حیات امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی سبب ہی نہیں۔ ہونہ ہو حیات ہی ہو گی۔ اس صورت میں تالی کو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے۔

دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں یعنی ہر امر امور ثلاثہ میں سے حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو۔ اب لازم یوں ہے کہ خدشہ ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے ناظرین اور اراق منتظر ہوں گے۔

جناب من! عدم توریث کا مہنوز محل نزاع ہونا مسلم اول تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پرانا عقیدہ جس پر اعتقاد مقلدانہ تھا محقق ہو جائے۔ شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کریں گے۔ ایک دلیل اگر بطور مناظرہ ناتمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلیں ہیں کچھ پہلے سن چکے ہو کچھ آگے ان شاء اللہ سنو گے بایں ہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے تو سنئے۔

توریث اگر مہنوز محل نزاع ہیں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جس کو دھینگا دھینگائی کہتے ہیں۔ سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہے تو اس سے کسی شئی پر استدلال قابل سماعت نہ ہو گا۔ ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہو گا۔ چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضع باعتبار احوال رواۃ اور اتصال سند ہوتا ہے اگر رادی اچھے سے حافظ ضابط فہم ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت واجب القبول ہو گی۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا نورث ما ترکنا۔ صدقہ بہ ہم صفت موصوف پھر انکار کے کیا معنی۔

اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعوں کے نزدیک بُرے ہیں تو ان کی برائی کی کیا دلیل، اگر برائی بھی فدک کا میراث میں نہ دیتا ہے تب تو مصادره علی المطلوب ہے اور اگر غضب خلافت ہے تو اس کا حال مفصل تو کتب مطبوعہ مثل ازالة الخفاء و تحفہ اثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہو گا۔ پر کچھ کچھ تو رسالہ مدیۃ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائے گا۔ یہاں اس رد و کہ کی گنجائش نہیں۔ پر اس قدر معروض ہے

کہ غضب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک منصوبہ منہ دوسرے قہر غاصب سو یہ دونوں مفقود
 اوّل کے مفقود ہونے کی توبہ دلیل ہے کہ ابو بکر رضی سے پہلے اہل حل و عقد نے بلکہ سوا ان کے
 اوروں نے بھی کسی سے بیعت کی ہی نہ تھی جو غضب کی توبہ بت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے
 کہ قبل اختلاف ابو بکر صدیق رضی نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب اختلاف ان پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے بھی تو کس
 بھر دسہ پر زور و زکچہ نہ تھا۔ باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا دیوانوں کا کام
 ہے۔ چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد نہیں لازم یوں ہے کہ اس قصہ میں نصاری
 وغیرہم سے تحقیق کیجئے ان کو تو ابو بکر صدیق رضی سے کام نہ عمر فاروق رضی سے، بلکہ سب زیادہ انہیں کے
 دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور اس پر بھی خاک ڈالئے۔ اس روایت
 کی تکذیب کی وجہ بزعیم شیعہ مخالفت قرآن ہے سو اس کا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ میں بخوبی واضح ہو
 گیا اس رسالہ کے دیکھنے والے پر ان شاء اللہ پوشیدہ نہ رہے گا۔ کہ اس روایت اور آیات قرآنی
 میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس وجہ کو وفاق ہے کہ باہم توحید یک دیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف ہی نہیں
 مگر بزعیم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے کلام اللہ جو اب عالم میں موجود ہے وہ تو ان کے نزدیک
 کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے۔ ہاں کافی کلینی کے مخالف ہوتے تو مضائقہ نہ تھا۔ سوناظرین اور ان
 ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے دربارہ عدم توریث انبیاء کچھ
 کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جانے دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت
 یُوصِّیْکُمُ اللّٰہُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ اور آیت وَ هَبْ لِیْ مِنْ لَّدُنْکَ وَلِیًّا یٰرَبِّیْ
 اور آیت وَ وَرِثَ سُلَیْمٰنُ دَاوُدَ سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے دواخیر کی آیتوں
 سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے۔ رہی آیت اذل وہ رسول اللہ صلیم اور امتیوں کو دونوں کو عام
 ہے۔ اس لئے آپ بھی اس حکم میں داخل ہوں گے۔ پھر عموم لا نورث کہاں رہا۔ سو دواخیر کی آیتوں
 سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ نَحْنُ نَرِثُ الْاَرْضَ وَمَنْ عَلَیْهَا سے میراث کا ثبوت
 ہو کے اور یُوصِّیْکُمُ اللّٰہُ ثبوت میراث بنوی جب ہو کہ رسول اللہ صلیم کی موت اوّل تو مسلم ہو
 اور جب رسول اللہ صلیم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت یُوصِّیْکُمُ اللّٰہُ اور حدیث لا نورث
 میں کیا تخالف رہا، اور اس پر بھی قناعت نہ کیجئے عدم توریث کے قصہ کو اصل سے جاتے ہی دیجئے
 ہم امور ثلاثہ میں سے فقط ان دو باقی ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں۔ ان میں سے ہر ایک
 حیثیت پر دلالت کرنے میں کافی دانی ہے۔ جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی

ہے۔ پھر جب ایک نور آفتاب دلیل آفتاب بن کے تو یہاں ویسے ویسے دو میں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ ان میں سے ہر ایک سے ثابت ہو گئی تو عدم توریث کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہو گا کہ روایت کا ثبوت اور اس کی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں کہ اس کی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اس کے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہے اول تو حیات قابل انکار نہیں۔ ہاں منکر بے عقل کا اعتساب نہیں وہ انکار کر بیٹھے تو کون مانع ہے منہ میں دو انگشت کی زبان کافی ہے۔ اس لئے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوئی۔ اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے:

مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ سَوَاءٌ لِّیَ الذِّکْرِ أَوِ الْخَبْرُ وَغَیْرَہُ آیات نازلہ

سابقہ ہیں۔ بہر حال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق یک دیگر ٹھہرا دھر آیات متشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ اور مطابق ہے۔ چونکہ ایک میں مضمون ہے دوسری آیت کا اور دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اس کا مصدق ہے۔ غرض مصدق لما بین یدہ ہونا دربارہ بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے سو حدیث لا نورث بزعم شیعوں بحکم المرء یقیس علی نفسه حضرت صدیق اکبرؓ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب صدیق اکبرؓ مزموعی شیعوں اگر ضعیف بھی ہو تو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ بقام نکاح ازدواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی۔ ہاں تھوڑوں اور بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نار ان ہی کہے تو کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہوا کرتیں اور ضعیف روایتیں سچی ہوا ہی نہ کرتیں تو ردایات ضعیف سے امر واقعی کا دریافت کر لینا صحاح سے لیا رہا ہوتا صحاح میں تو گنجائش تردد بھی تھی ضعات میں تردد سے مطمئن ہو جاتے جو خبر ضعیف سنتے اس کی نفی کو یقینی سمجھا کرتے یا ایں ہمہ اگر ایسا ہوتا تو روایت لا نورث اور آیات مشعرہ بقام نکاح ازدواج اور روایت متضمنہ سلامت جس میں مطابقت

ہی کیوں ہوتی۔ علاوہ بریں خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ

إِلَى الرَّسُولِ وَالْأُولَىٰ الْأَمْرُ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَبْطُونَهُ مِنْهُمْ

یہ استنباط خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا قوت سند اعتبار روایت کے ایک

یہ بھی صورت ہے کہ عقل بے واسطہ کسی امر کے یا بواسطہ اخبار صحیحہ کے اس کی تصدیق کرے ایسی ہی

یہ آیت اِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْ اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ بتین یہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کرے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہوتا۔ حروف مقطعات کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی کی کیفیت بابدود اس تراثر قرآنی کے آج تک نہ کھلی۔ بالجلد جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اس کو صادق ہی سمجھنا چاہئے اگرچہ اس کے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی سمجھ میں نہ آیا ہو تو ایسی سمجھ پر پتھر پڑیں۔ مگر تاہم اتمام حجت کے لئے ایک مثال معروض ہے۔

مثال | کہ اگر دو شخص کبھی کے بہرے یکایک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معروض ہے:

حکایت | حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپ نے اس سے تو کچھ نہ فرمایا پر موافق اس حدیث کے جس میں پچھتر ہزار یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وعدہ مغفرت ہے اسی قدر کلمہ ہو آپ کا پڑھا ہوا تھا اس کی والدہ کی روح کو بخشا ہر چند ابھی اس سے کچھ ذکر نہیں کیا تھا جو اس کو مسرور پایا۔ اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ اب میں اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں اس پر آپ نے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اس کے مکاشفہ سے معلوم ہوئی سو جیسے حدیث معلوم باعتبار سند تو ضعیف تھی پر بطریق مذکور اس کی صحت مشکف ہوئی۔ اسی طرح حدیث لا نورث کو اگر صحیح سمجھ لیجئے تو کیا نقصان ہے۔ مکاشفہ میں تو احتمال خطا بھی تھا یہاں تو آیات دروایات صحیحہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہر چند اس کا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام دے جاتا ہے مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ سیاہ دلوں کا مکاشفہ کی بات سے راہ پر آنا تو معلوم اس نام سے ان کے حق میں الٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہے اس لئے ان کی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں:

مثال | فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ ان دونوں کی بات کے مؤید ہو تو جیسے ان دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہے اس تیسرے کی خبر ان دو کی خبر کی مؤید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جہد اور محافعت نکاح ازدواج

مظہرات توحیدیت "لانوٹ" کی مصدق اور یہ حدیث ان دونوں کے ماخذ کی مؤید ہوگی۔
 غرض ذکر حدیث "لانوٹ" جیسے اہل حق کی حق میں مثبت مدعا ہے مخالف و منکر کے لئے بھی پوجہ
 تائید مذکور کسی قدر جانگزا ہے۔ علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ سہی اور ایسی روایتیں
 اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض، پھر بایں ہمہ دربارہ
 اثبات حیات مؤیدان میں سے ایک تودہ روایت جس کا ماحصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنے کے بعد
 میری زیارت کی تو گویا اس نے جیتے جی میری زیارت کی، اہل فہم پر روشن ہوگا کہ غرض اس کلام سے
 تسکین خاطر عربین مشتاقان دیدار سرور دین ہے جو کم نصیبی سے آپ کی زیارت سے محروم رہے
 موانع خارجی کے باعث آنے نہ پا کے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے سو تسکین جب ہی مقصود ہے
 کہ آپ زندہ ہوں۔ محبان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہے۔ آنکھوں سے نہ دیکھا نہ سہی
 عبد اللہ بن مسکوم کو جو نابینا تھے باوجود محرومی دیداریوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہے
 دوسرے وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اس نے مجھ
 پر جفا کی۔

تیسرے وہ روایتیں جن سے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔
 چوتھے وہ روایت جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہے۔
 پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گزشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا
 اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں ان سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ان روایات میں بعض روایات کا
 باعتبار سند کے چنداں قوی نہ ہونا مضر نہیں۔ چند ضعیف باہم مل کر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں۔ جیسے
 بہت سے احاد مل کر متواتر بن جاتے ہیں۔ یہاں تو فقط ضعات ہی نہیں رو ضعیف ہیں تو دو صحیح بھی ہیں یہی
 آیتیں سوا ایک تو ان میں سے یہ آیت ہے:

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ
 لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا۔

کیونکہ اس میں کسی کی تفصیل نہیں آپ کے ہم عصر ہوں یا بعد کے امتی ہوں اور تفصیل ہو تو کیونکہ ہو
 آپ کا وجود تربیت تمام امت کے لئے یکساں رحمت ہے کہ پچھلے امتیوں کا آپ کی خدمت میں آنا
 اور استغفار کرنا اور کرنا جب ہی مقصود ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصری کے ساتھ یہ
 فضیلت مخصوص امتی تو آیت

النَّبِيِّ أَوْ لِي بِالْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْفَسْهِهِ وَأَزْوَاجَهُ أَمْهَاتُهُمْ

کے دونوں جملے جدا جدا آپ کی حیات پر ایسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ ان شاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش انکار رہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لایب داخل زمرہ گمراہان ہو چکا اس کی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں۔ غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات و اہمیات کو مقدم سمجھتے ہیں وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے وہ نہ مائیں تو وہ جانیں پر مؤمنان یا خلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور ان شاء اللہ تسلیم دعویٰ معلوم لازم ہوگا۔ مگر چونکہ مدافعت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے۔ خدشہ چہارم کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کروں گا۔ اس لئے تقریر خدشہ چہارم اول معروض ہے۔

وہ یہ ہے کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر متفرع نہیں سمجھا بلکہ ان کے اہمات المؤمنین ہونے کا ثمرہ قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ مشکوٰۃ بنوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت مخالفت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہ بہا کی کیا تخصیص تھی۔ مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا۔

الغرض خیال صاحب رسالہ دربارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ سمجھنا ان عرض پر واز ہے کہ ہمارا ادھر بھی کیا گیا ہے۔ حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلامیات پر متفرع نہیں۔ بلکہ ازواج مطہرات کے اہمات ہونے پر متفرع ہے تو اہمات ہونا ازواج مطہرات کا آپ کی حیات پر متفرع ہے۔ بلکہ سب خصائص بنوی متعلقہ باب نکاح ہوں کہ نہ ہوں۔ اگر غور کیجئے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقاء و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلامیات ہے۔ نکاش اس گرفتار افکار کو فرصت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعویٰ مذکور نکل جاتی۔ مگر بایں خیال کہ اثناء راہ مقصود میں ادھر ادھر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے ادھر ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر مشکف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اور دلوں کو چھوڑ کر عنان عزمت۔۔۔۔۔ بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح

حرمیت ازدواج ہو یا اور کچھ ازدواج مطہرات کا امہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپ کی حیات قابلِ ردال اور ممکن الا نفاک نہیں۔ سو اگر متقدمین نے حرمیت نکاح ازدواج مطہرات کو ان کے امہات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپائے متقدمین و متاخرین ان کے امہات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع دیکھتا ہے۔ غرض ہماری بات پر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی۔ بلکہ حیات بنوی اور بھی مدلل ہو جائے گی!

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیوہ بھی جانتے ہوں گے کہ ازدواج مطہرات کا امہات المؤمنین والمومنات ہونا ان کا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم بہت قبل نکاح بنوی بھی ہوتا یہ کمال ان کو میسر آیا ہے تو بدولت شرف ازدواج حبیب ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہے۔ اس صورت میں لا جرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے۔ سو ابوت جسمانی یعنی آپ کے لطف سے مؤمنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مؤمنین بالبدانہ باطل ہے۔ ہونہ ہو ابوت روحانی ہو یعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوتی ہوں۔ مگر اہل فہم جانتے ہوں گے کہ ابوت حقیقی اور نبوت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہے کہ والد واسطہ وجود ولد واسطہ ہوتا ہے پر بایں طور کہ وجود ولد اس میں سے نکلتا ہے۔ غرض ایک نوع کا انتقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے۔ فقط توسط محض نہیں باقی رہی کیفیت وساطت اس کو ابوت و نبوت میں دخل نہیں والد کی کیفیت وساطت اور والدہ کی کیفیت توسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں یکساں مشترک ہیں۔ ادھر پرندوں کی کیفیت وساطت کو دیکھئے تو بنی آدم اور سوا ان کے اور جانوروں کی کیفیت وساطت نرالی ہی ہے۔ مگر انتساب ولد میں کچھ فرق نظر نہیں آتا۔ غرض حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سن کر سمجھ گئے ہوں گے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت وجود بطور مذکور ہی ہے۔ کیفیت توسط کو اس میں کچھ دخل نہیں یہی وجہ ہے کہ تمام اصول کو کہتے ہی اوپر کیوں نہ ہوں آباء و امہات کہتے ہیں۔ غرض کیفیت توسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں۔ ہاں توسط کے ساتھ ایک نوع کا انتقاق وجود بھی چاہیئے۔ مگر توسط مع الانتقاق سوا واسطہ فی العروض کے اور کسی واسطہ میں نظر نہیں آتا کیونکہ سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ فی الثبوت ہے اس کی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اس کی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے۔ چنانچہ ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا وہ تو من وجہ موصل اور من وجہ مُعَد ہوتی ہے مثلاً حرکت دست حرکت قدم اور حرکت سیاہی کے لئے مُعَد اور نفس سیاہی کے حق میں موصل الی القرطاس ہے۔ اور دوسری قسم موصل

محض ہوتی ہے۔ جیسے کاتب کہ قلم و سیاہی کے حق میں نقطہ موصل ہے اور یہی حقیقت تحریک ہے مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے منشق ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے غرض پیدا ہونے والی یہ دو چیزیں تھیں اور کاتب و حرکت ان کے حدوث میں واسطے تھے۔ سو ان کی نسبت تو انتساب انشتقاق معلوم ہاں سیاہی سے حروف البستہ منشق ہوتے ہیں۔ سو دربارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص کی سیاہی ہے۔ کا غز کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے واسطہ فی الثبوت نہیں مگر جوچہ کہ توضیح اس امر کی تعریف و بیان احکام و سائلط پر موقوف ہے اور نیز بعضے غرضین اس سے متعلق ہیں اس لئے اول و سائلط کے باب میں کچھ عرض و معروض ہے۔ واسطے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف کہ جس کے عروض کے لئے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے۔ بلکہ خاص وہی حصہ جو معروض کو عارض ہے اولاً و بالذات تو واسطہ کے لئے ہوتا ہے اور ثانیاً و بالعرض ذو واسطہ اعمی معروض کیلئے بنظر ظاہر معروض موصوف بالصف معلوم ہوتا ہے پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اس کی لازم ماہیت ہوتی ہے اس سے انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا۔ جو یوں کہا جائے کہ واسطہ سے منفک ہو کر معروض کے ساتھ قائم ہو گئی پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا۔ اب ذو واسطہ اعمی معروض کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور ہمیشہ وہی موصوف رہتا ہے ہاں جس ظاہر اور عقل غلط میں بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالمعروض جو وقت تعدی اور دم انفکاک زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو لازم ہے کہ صفت متعدیہ مفعول کے ساتھ مقترن ہو۔ یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ معروض موصوف حقیقی ہے۔ غرض وہ صفت جس کے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر چند واسطہ کے حق میں لازم ماہیت ہوتی ہے پر حسب اصطلاح سخاۃ لازم نہیں ہوتی، متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لئے فاعل اور معروض مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے۔ اگر در دیوار یا اشجار و زمین و کہسار پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا۔ ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور کیوں نہ ہو یہ نہ ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیوں کر ہو۔ بالجمہ جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال فرمائیے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں

بلکہ لازم وجود خارجی ہے۔ پھر موافق تقریر سابق اس کو واسطہ فی العروض کہنے سوائے کا جواب یہ ہے کہ واقعی دربارہ تنویر ارض آفتاب واسطہ فی العروض حقیقی نہیں اور کیوں کہ ہو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے۔ بایں وجہ کہ مابالعرض کے لئے کوئی نہ کوئی مابالذات چاہیئے وہ خود اوروں کا دست نگر اور دربارہ حصول صفت لازمہ اوروں کا محتاج ہوتا ہے واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو دربارہ صفت متوسط فیہا کسی اور کا محتاج نہ ہو مثال آفتاب دنور ارض میں اگر اس نور مندرج فی جسم الشمس کو خالی حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے۔ واسطہ فی العروض حقیقی کیسے تو زیبا ہے واقعی وہ شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندرج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ جسم آفتاب کو اس سے کچھ سروکار نہیں۔ ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور قدرت کاملہ خداوندی نے اسی کو گول کرہ کی شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی ہوگا۔ اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ مستبعد نہیں خاص کر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں اور بظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی جوت ایسی نہیں جس کا انکار نہ ہو کے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آئے۔ مگر نہ ہمیں اس کی تحقیق سے کوئی مطلب نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اس کی تحقیق میں رود کہ کیسے مگر اس قدر کہ ادینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور نوریت دونوں اس کے لازم ماہیت میں سے ہوں گے۔ پھر نور کو بایں معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہوگا۔ بہر حال واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ معروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العروض مجازی کیسے حقیقی نہ کہتے جیسے آئینہ فلعی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیسے کہ ایک ہنچ کا تقابل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسے حاصل رہے تو اس صورت میں لاجرم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لے گا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اس نور میں سے کچھ نہ کچھ دے گا سو بہ نظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطہ فی العروض ہے اور غور سے دیکھئے تو واسطہ فی البشوت ہے۔ چنانچہ بعد استماع نتیجہ حقیقت واسطہ فی البشوت ان شاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائے گی۔

غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العروض مجازی ہے واسطہ فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے۔ اگر نور کو اس کے ساتھ قائم کیسے اور آفتاب کو نور مجسم نہ کیسے اور یہ بھی نہ سہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جس کے التماس اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لئے واسطہ فی العروض ہے وہ بذات خود منور ہے اور زمین اس کے واسطہ سے منور ہے غرض صفت تنویر

اور نورانیت اس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اس کا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مفارق ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

جب یہ بات خوب محقق ہوگئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا لازم ماہیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کے حق میں بالذات، معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے۔ معروض مفعول تو یہ بات اب سمجھ میں آگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے اور واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت عکسہ حقیقیہ اگر ہوتی تو فیما بین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے۔ اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کیسے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کیسے سوا موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا یہ عیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیوں ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجودیہ بتماہا پہلے عرضی ہوں گی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کسی قدر محقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اس کے اور کسی کو اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو بایں معنی کہتے ہیں کہ صفت متوسط فیہا خالق سے اول وہی لیستا ہے اور سوا اس کے اوروں کو اس کے واسطے سے پہنچتی ہے۔ بایں ہمہ ایک وصف اعنی ایک حصہ اس کا مثل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ علت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلقت کے لئے واسطہ عرض وجود ہے یا اس کا وجود منبسط ہے جو بظاہر اس کے اور خلقت کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیوں نہ ہو ایسا معطی اور ایسا محسن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خلقت کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے۔ دیکھئے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اس کے وجود اور کمالات وجود باوجودیکہ عارض و مستعار اور عطا کردہ پروردگار میں اسی کی طرف منسوب سمجھتے ہیں۔ کسی کا حاتمہ وقت ادراک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں بعد میں عقل راز آشنا کہا کرے۔ سو اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی ہووے تو بعد خداوند ذوالجلال اس کے حقوق کو سمجھنا چاہیئے سبحان اللہ دربارہ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک ہونے کی وجہ

یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلّاق اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک انتفاع ہیں۔ جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کا واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہوگا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک ہوگا۔

رہا واسطہ فی الثبوت اس کی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصّہ عارضہ معروض میں مثل واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہ ہو اگر معروض کا شریک ہوگا تو پھر واسطہ فی الثبوت نہ ہوگا واسطہ فی العروض ہوگا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فیہ واسطہ اور ذواستطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوف تنہا ان کے تحقق میں کافی ہوتی ہے۔ بہر حال وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی۔ سو یہ بعینہ واسطہ فی العروض حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی۔ جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں خواص کرنے سے معلوم ہوگا لیکن مخفی نہ ہوگا کہ کسی کلی کے حصّہ واحد میں مشترک ہونا دو طرح متصور ہے۔ ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصّہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کے لئے واسطہ ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کلی اور اس وصف کا حصّہ تو نہ ہو پر اس وصف سے اور اس کلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہ ہو اسی اس کا کوئی حصّہ اس کو عارض نہ ہو۔ جیسے رنگینہ کپڑے کے لئے واسطہ حصول رنگ کسبہ و نیل ہے۔ پر خود موصوف برنگ کسبہ و نیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے کسی حصّہ کے ساتھ موصوف ہو تو خاص اس حصّہ کے ساتھ موصوف نہ ہو اور واسطہ بحیثیت القصاص معلوم واسطہ نہ ہو اسی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوف ہونا ذواستطہ کے موصوف ہونے میں کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رفتار اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکر دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کو لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہیے تو بجا ہے جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہے۔

کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول اسی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصّہ ہو منحصر حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہے وجہ اس کی درکار ہے تو سینے کے قدری اوصاف کو موصوف بالذات اسی واسطہ فی العروض کی جانب سے موصوف بالعرض اسی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے۔ پر یہ بھی معلوم ہوگا کہ در صورت تبائن ممکنہ موصوف بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چارہ ناچار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض بے وجود ما بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ

فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے مستفید ہو جاتا ہے جیسے گیدڑ کے ٹیل کے مارٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عروض کے لئے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو بتجدد ارادہ ضرور ہے۔ محرکات جسمانی کو بتجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے۔ غرض تحریک بے حرکت مقصور نہیں۔ بالکل جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کے لئے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی پٹے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو پٹے پر چھڑکتا ہے۔ بہر حال رنگ ریز خود بھی حرکت کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہو گا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اعنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اس کی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اسی واسطے بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہیے کہ اوصاف متحدہ میں ہر آن و زمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور متحدات اور قار الذات اور غیر قار الذات میں نابہ الامتیاز فقط یہی ہے کہ متحدات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا ہو جاتا ہے اور ثابتات میں وہی حصہ اول برابر مستمر چلا آتا ہے علیٰ ہذا القیاس دو جہوں کو آن و عارض حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے متحد اعنی محدود ہونے کے لئے اور اس کے تشخص اور تعین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے سو اجسام میں مسافت یہی حیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کسی چیز کا بے تجدد اور تشخص مقصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود اور مشخص ہوگی اور بوجہ تباہی ممکنہ حصص حرکات خود متباہی ہوں گے۔ اس صورت میں ایسا واسطہ جو از قسم مقصود بھی ہو اور عین حصہ عارض بھی ہو سوا حرکت کے مقصور نہیں اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت جو بوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ انشقاق مذکور الصدر مفقود ہے اس قسم میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود نہ از قسم حرکات ہے نہ ارواح مؤمنین از قسم حرکات ہاں اگر دونوں وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل الکار نہ تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری حرکت اگر منشئ نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے بجائنا تعبیر کر سکتے ہیں۔

رہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اس کا حال یہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے

ملزوم ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اس صورت میں علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضائے مفہوم جدا جدا نکل آئیں گے۔ مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے بمعنی عرض مقابل جوہر نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سبب مستغنی ہے اور سبب اپنے تحقق میں اس کے محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا۔ ہاں بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بے جا تھا ہر کون نہیں جانتا کہ فصول جواہر اگر جواہر ہیں تو بالعرض ہیں۔

علاوہ بریں کوئی جنس بے اقتران فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور مشخصات کو صدق لازم ہے اس صورت میں جوہر بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طریقین ہی سے ہوتا ہے اس صورت میں جوہر علی الشخصات محل عرضی ہی ہوگا۔ جس کی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے۔ رہا خدشہ توسط سوا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق نہ پایا، لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اگر معروض کو عارض ہوتا ہے تو بایں معنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور معروض کے وسط میں واقع ہے کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہے تو لازم ہے۔ ہاں اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعنی ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ مقترن یا منتسب نہ ہوگا معروض متحقق نہ ہوگا۔ غرض اقتران واسطہ فی العروض بالذات سے مقدم ہے سو ایسے لازم کا وجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہیں ان کا اطلاق اگر صحیح ہے تو اس سے چیدان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقق عروض اور تائید امور ثلاثہ بطور مذکور اب تک بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو اور لیجئے پر نظر ظاہر بنی کو بالائے طاق رکھیئے لازم خود مستلزم عروض ہے پر انصاف شرط ہے۔ مجھ کو نہ دیکھئے میری کلمات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً وبالذات اگر ضرورت ہے تو کل تین چیزوں کی ضرورت ہے فاعل اعنی واسطہ فی العروض اور وقوع اعنی فعل اور محل وقوع اعنی منفصل سوا ان کے جو کچھ ہے اگر ضروریات میں سے ہے تو انہیں کے مہمات میں سے ہے حادث۔ کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے یہی وقوع اور محل وقوع اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو یوں کہو عالم قدیم ہی رہا حادث کہنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر ٹھہرا اور فاعل کے ساتھ قیام فعل بمعنی مابہ الفعل ضرور ہے اس لئے کہ وہ اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوتا ہے چنانچہ مکرر کر رہوش ہو چکا ہے تو پھر بجز قدم اور کیا احتمال ہے۔ بہر حال وقوع اور محل وقوع کی حادث کو بالضرور ضرورت ہے۔

علاوہ بریں جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے تعین اور تشخص اور تشکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے :

مثال شعاع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہے تو یہ تثلیث و تربیع وغیرہ جو صحن خانوں کی دھوپوں میں نظر آتی ہے۔ صحن خانوں کا طفیل ہے مگر بسا اوقات محل وقوع محسوس نہیں ہوتا اور بذات خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں بذات خود مدرک و محسوس ہوتا ہے اور غور سے دیکھئے تو کہیں بھی محسوس نہیں ہوتا۔ احساس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اجسام کا محل وقوع جو مکان ہے اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہے اور جس کی نسبت وہم غلط کار سب سے زیادہ احساس کا مدعی ہے سو اس کے کہ اس کے عوارض کو مثل سواد و بیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و خشکی و تری و گرمی و سردی اور اک کر لیا اور کیا محسوس ہوتا ہے۔ غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جس کو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے اور کہیں مفعول اور کہیں منفعول کہا ہے سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہے اور جو اس پر واقع ہوتا ہے وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث کے لئے ایک معروض ہو گا، ایک واسطہ فی العرض ہو گا۔ اس میں کوئی ہو جو ہر ہو یا عرض روح ہو یا جسم ہاں یہ چیزیں مخلوق نہ ہوتیں قدیم ہوتیں تو یہ تقریر الٹی میرے منہ پر مارنی تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدور نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور کوئی جو چاہے سو بکے گوشت خوردندان لگ۔

اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت چین با بر و ہو تو بایں وجہ ہو کہ جو ہر اور جو اقسام جو ہر میں مثل ارواح و اجسام عروض سے مستغنی ہیں اور ان کو بھی عروض کی ضرورت ہوئی تو پھر جو ہر ہی کیا ہوئے عرض کہو جو ہر نہ کہو پر حقیقت شناسان معانی کیخ جانتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلوں کا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدا اصطلاح ہے ان کا ارشاد تو معنی اس بات پر ہے کہ جس کو وہ جو ہر کہتے ہیں اس کو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے۔ بخلاف عرض کے کہ اس کو اپنے تحقق میں ایک تو جو ہر کی ضرورت ہے جو اس کا محل وقوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اس کو عروض سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے جو ہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جو ہر ہو یا عرض اور احتیاج کی وجہ سے کسی کو سوا خداوند اکبر کے جو ہر حقیقی نہیں کہا جاسکتے۔ ہاں اس کی نسبت جو ہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الغیر جتنا کیئے

بجا ہے یوں تو کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھتے تو وہ بھی جوہر کو جوہر بوجہ
استغناء ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین و حدائی
الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیت کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آتیں گے کیونکہ تقابل
بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغناء اور احتیاج پر مدار جوہریت و عرضیت ہوگا
امکان وغیرہ مفہومات مقترنہ کو اس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغناء تام بحر واجب
جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں علاوہ بریں ذاتیات جو اہر کو اگر ایک دوسرے کی
کچھ حاجت نہیں تو اقتران و ترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت متصور نہیں بایں ہمہ پھر ماحیات
محصد کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی صنعت سے سریرا گر بنتا ہے تو
خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتیب منفعت
سریر میں جو درحقیقت سبھی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے بحر اس کے کہ ہر
ذاتی اپنے تفرار و وقوع اور ظہور اور ترتیب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ
ترکیب کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اس کو
محل وقوع کی حاجت نہیں۔ مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے بل کر مننی
اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغناء مکتسب جوہر کہلاتا ہے ورنہ درحقیقت اس کے ہر پہلو سے اور بات
بات سے عرضیت چٹکتی ہے اور سوا محل وقوع کے دربارہ قیام خدا کی طرف احتیاج کا ہونا تو قابل انکار
ہی نہیں غرضی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہیں تو
مقابل جوہر تو پھر بھی رہیں۔ سو جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمہ فی ذات واحد ہے
بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم! اب بات دور جا پڑی لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف منہ
موڑیے:

جناب من ارواح جب حادث ٹھہریں تو ان کے لئے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو گو
اس کی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں پر اس قدر معلوم ہے کہ ان کے لئے طرف تحقق ہے غایت
مافی الباب جیسے اجسام کا طرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا طرف تحقق زمان ارواح کا طرف
تحقق بھی کوئی اور سی ہو سو اس کی حقیقت گو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت
النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْأَنْفُسِ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۗ إِنَّهُمْ فِي صُمُورٍ
مُؤْمِنِينَ کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود اہم جن وانس کی پیدائش سے

عبادت ہے چنانچہ آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارہ عبادت مؤمنین کے لئے مقتدا اگر میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اطمینان نہ ہو تو دو شاہد عدل موجود ہیں ایک تو آیت :

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝

دوسری آیت :

لَقَدْ كَانَتْ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ۖ

اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف بالا یطاق اُنی اس بات کی تکلیف جس کا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ضرور ہوا کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جس کا مقتضائے اصلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مؤمن اگر ہو گا تو وہی جزو ہو گا کیونکہ عبادت اُنی انقیاد باطن اور خضوع و خضوع قلبی کے لئے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم ماہیت جس میں ایمان ہو گا بالضرور وقت صدور احکام منقاد ہو گا ورنہ مؤمن نہ ہو گا اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر امہاتہم الی المؤمنین وہ ابوت بنوی جو جملہ واذواجہ امہاتہم سے ثابت ہوتی ہے بہ نسبت اسی جزو کے منحصر ہو گی جو مصداق مؤمن ہے۔ اور بذات خود مقتضی عبادت ہے۔

رہی یہ بات کہ بہ نسبت اور اجراء کے آپ کی ابوت ہے کہ نہیں سوا انحصار اقتدا سے جو بشہادت آیت قَدْ كَانَتْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ اور آیت لَقَدْ كَانَتْ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ الخ بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوا یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی ابوت فقط بہ نسبت اسی جزو کے ہے جو مصداق مؤمن ہے کیونکہ یہ اقتدا ابوان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لے کر اعمال تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلقی اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا بنوی ضرور ہے۔ چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتدا بغرض معرفت انحاء عبادت ہے۔ تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سوائے

اُس جزہ کے جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور ایسا جزہ نہ ہو جس کا مقتضاء اس کے مقتضاء کے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضاء ہوتے ہیں اور جب ایسا جزہ جو مخالف جزہ مذکور بطور مذکور ہو نہ ہو گا تو لاجرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کے لئے جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جزہ چاہیے ۲ جو مخالف جزہ مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اس کے ساتھ آیت اولیٰ الذین ہداهم اللہ فہداهم اقتدہ کو ملائیے تو اور انبیاء علیہم السلام کی معصومیت بھی روشن ہو جائے گی۔ اس صورت میں زلات انبیاء از قسم گناہ جس کی حقیقت مقتضاء جزہ مخالف ٹھہری۔ ہرگز نہ ہوں گی، ہوں گی تو از قبیل غلط فہمی ہوں گی۔ جس پر بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے۔ مگر چونکہ تنبیہ حبیب عتاب دشمن کے ہم رنگ ہوتی ہے تو عوام کا لالعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات طبا ئع بنی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا دربارہ عبادت یکساں اقتضاء ہے۔ نہ دربارہ گناہ و طلب معیشت ہر کسی کا رنگ جدا ہے ڈھنگ جدا نہ آپس میں موافق نہ رسول صلعم کے مطابق نہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور مغفرت کی کیا ضرورت تھی۔ اگر بغرض انجام مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کیئے بیان کے لئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کا ر بند اتباع ہوا کرتے سو یہ اختلاف مقتضیات طبا ئع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں۔ لاجرم طبا ئع مختلفہ باہم منظم ہوں گی کیونکہ نقطہ اختلاف ہیئات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدوں انضمام اور طبا ئع کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اوروں میں اگر تخالف ہے تو دور کا تخالف ہے مگر تخالف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہیئات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں متصور نہیں خصوصاً مقتضائے معارض عبادت کہ ہے مقتضی معارض مقتضی و منشا عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان توارد محل واحد میں ممکن نہیں اور ہیئت اور ذو ہیئت کا تضاد اور پھر توارد محل واحد معلوم اگر یوں کہا جاوے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں۔ تب تو بمعونہ تقریر ہذا مطلب سہل ہے کیونکہ معصوم نہ ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور سب میں کوئی جز ایسا ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے۔

بہر حال یوں کیئے یا بطور سابق بسہولت کیئے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہوگئی کہ ارواح میں اقتران طبائع مختلف ضرور ہے ورنہ بتقنائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں وہ جزو نقط جس کی نسبت ابوت بنوی ثابت ہوئی اور جس کو مصداق مؤمن اور مصدر عبادت قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا۔ اور طبائع باقیہ اس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں۔ اس تقریر کے بعد اہل حق کو ان شاء اللہ کوئی شبہ باقی نہ رہے گا ہاں رہے گا تو یہ رہے گا کہ حسب قرار داد صاحب رسالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کے لئے والد کی جانب وساطت اور ایک نوع کا اشتقاق چاہئے۔ پر یہ بات کہ وساطت مع الاشتقاق وسائط کے اقسام میں سے واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے منہوز محل تامل ہے۔ والدین جسمانی لاجرم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورنہ بقاؤں کے لئے بقاؤں والدین ضرور ہوتا۔ آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا ملزوم واسطہ فی العروض اس کی علت اور وہ اس کا معلول اور قطع نظر دعویٰ، صاحب رسالہ۔ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اس صورت میں کیونکہ کہا جائے کہ وساطت مع الاشتقاق واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اس پر متفرع ہوتے ہیں سب غلط ہیں۔ حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منتزع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت اعمیٰ وساطت مع الاشتقاق کو دیکھ کر منتزع ہوتی ہے مگر آشنایان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگئی کہ توسط وجودی میں اشتقاق الوجود عن الوجود اشتقاق الوجود عن الوجود سے بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں۔ افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتفاء النفس اگر حقیقہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل یقین ہونے میں تو اس کے کسی کو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھنے تو سینے:

کہ بناء تشکیک عروض پر ہے طبیعت من حیث ہو تو محتمل اختلاف آثار ہو ہی نہیں سکتی۔ ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ فی العروض کہیے سب حصص کو یکساں نسبت ہے۔ پھر یہ اختلاف آثار جو در صورت تشکیک لازم ہے ہونا ہو قابل اور معروض کی طرف سے ہو گا لیکن جو بات باقتضاء النفس ثابت ہوتی ہے تو بایں وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نفس کی مبادی اور ضروریات میں سے نہ ہوتی ہے بلکہ اس کے منطوق متحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارضی میں سے نہیں۔ قطع نظر معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جس کا لازم ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے۔ سوا گو کوئی چیز بضرورت اقتضاء النفس ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت تو ضروری ہو گا۔ معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارضی من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی الملزوم کامل اور متواظی ہو گا۔ طالب ذی کو یہاں سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ لا تشکیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شئی من حیث ہو متواظی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ یہ ہو منقول ہے کہ سوادیت میں تشکیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اس کی بنا بھی اسی بات پر ہے احسان فراموشی سے تو کام نہیں پر جن کو آیت **هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ** یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر امید تو یوں ہے کہ دعا ہی دیں گے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے۔ مجھ سے دست و گریبان ہونے کو تیار تو نہ ہونگے بالجلہ جب ابوت نبوتی جملہ **وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أُمَّهَاتِهِمْ** سے باقتضاء النفس ثابت ہوئی، اور حقیقت ابوت توسط مع الانشاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل و مقام سے توسط مع الانشاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہو گا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون و تسبیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں الانشاق الوجود عن الوجود نہیں، الانشاق الوجود عن الوجود ہے۔ کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل ہوتے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ **ظاہر ہو ہی ہے اور مقتضاً** دیسل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا علیٰ ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً

والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہم تو کہتے ہی ہیں خدائے تعالیٰ بھی حکمتِ حملہٗ خفیف فرما چکا ہے۔ بالحدہ ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے ہر ایک کے لئے ایک وجود متبائن قیوم ہے۔ سو ایسا انشقاق کہ تبائن وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے تبائن امکانہ ولد و لہ متصور نہیں اور مکان اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو سمجھتے ہو۔

کہ انشقاق وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگرے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال بہ نسبت لازم ماہیت دوسرا عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض، تیسرا عام کا اشتمال خاص کو، چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس و فصل کو،

تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے۔ باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے، نہ خارج سے آتا ہے۔

دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں۔ یا اس پہ اوّل عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو مستقل ہو گا نہ کہ معروض عارض کو۔ لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تبائن امکانہ اور تبائن وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجود اور اتحاد امکانہ ہے۔ لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون انشقاق خصوصاً بطور توسط اثنی منشق عنہ واسطہ وجود منشق بہ ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی میں ہے۔ صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجود اور تحصیل میں ہرگز محتاج نہیں۔ بلکہ اس کا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو کسی قدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ ہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں انشقاق کہتے تو یہ دشواری ہے کہ صورت انشقاق میں بعد انشقاق منشق منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا اس کا وجود ہوں گا تو باقی رہتا ہے اور عام و خاص اور ماہیت اور اجزاء ماہیت میں انشقاق کہتے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور بعد اخراج جنس و فصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اسی قدر کمی آجائے گی۔ ہاں ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البستہ توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے

زیادہ تو سطر کی کوئی صورت ہی نہیں۔ چنانچہ مکرر رہ روشن ہو چکا اور انشقاق و جو بھی بوجہ اکل ہے چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے۔ مگر چونکہ عرض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو خداوند کریم کی صورت علمیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہے اور اس وجہ سے قدیم کہتے تو بجا ہے بوجہ عرض لوازم ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہو گئی ہیں۔ سو حقیقت حادث یا تعلق ہے یا ہئیت حاصلہ بوجہ اقتران وجود عدم جو در صورت عام و خاص ضرور ہے۔ مگر یہ بحث ایک دریا کے ناپید کنار اور اس کی ہر موج ہم وزن بھر رہا ہے۔ ہم سے سمجھان ایسے دریاؤں میں غلطان و پیمان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں بھی کچھ خطا نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب!

بالجملہ صور اربعہ میں سے صورت اول میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ تو سطر بھی ہو اور انشقاق بھی ہو۔ بایں ہمہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عرض عام و درہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں نہ متاخر جیسے مقفوء البوت و نبوت مذکورہ ہے۔ بایں ہمہ تصادق ہوتا یہ تباہ نہ ہوتا اور پھر تباہ بھی خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کافر بھی اس کے سامنے ہم رنگ اتحاد ہے۔ اور نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عام جنسی و درہ تصادق مذکور لازم تھا، اور نہ ارواح مؤمنین اس کی جنس و فصل و درہ قطع نظر تصادق کے ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزا لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناہی ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں بایں ہمہ کس کو جنس کہتے اور کس کو فصل اور سب کو جنس کہتے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہتے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی۔ ہاں در صورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح میں سے ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا منتفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو اس کا جواب بھی سن لیجئے۔

لازم ماہیت بالنظر الی ذاتہ اور بالنظر الی الملزوم مطلق ہوتا ہے۔ یہ خصوصیتین فقط

جواب

معروض کی جانب سے اکتساب کرتا ہے۔ چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے

معروض کو تشکل اور متحد حاصل ہوتا ہے۔ یاد ہو گا اور مثال ہی درکار ہے تو لیجئے۔

کرۃ شعاع آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھے اطلاق شعاع

مثال

اس پر صیح ہے اور یہ اطلاق ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت و ضعف و

تربیع و تثلیث قابل اعمی معروض کی جانب سے ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی ہیں اور دیوار

و اشجار و زمین و کہسار پر وہ بات نہیں ہوتی ایسے مدخل نور مثلاً روشن دان اگر مربع ہے تو نور داخل بھی مربع ہی ہوگا۔ اور مثلث ہے تو نور داخل مثلث بن جائے گا۔ غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اس جانب سے نہیں تو ارواح مؤمنین کا درجہ تماثر تو روح نبوی کے تباہن پر مابہ الامتیاز لازم ماہیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جیسے تربیع و مثلث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہ تھیں اور اس وجہ سے اس پر صادق نہیں آتی تھیں اور درجہ اطلاق میں بے شک لازم ماہیت پر تصادق کی ممانعت ممنوع ہے۔ جیسے نور مطلق کا محل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں۔

باقی رہیں صورت ثلاثہ باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان محل مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے۔ بالحدیث آیت وَاَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مؤمنین کا وہ جز جس کو مصداق مومن قرار دیا ہے اور جز ایمانی کہیں تو بجا ہے۔ ذات باریکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فائز ہوا ہے کیونکہ ضمیر اُمَّہاتہم مؤمنین کی طرف راجع ہے چنانچہ مخرج اوپر معلوم ہو چکا ہے۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب مؤمنین کی ارواح کو شامل ہے سو بمقتضا تقریر مسطور لاجرم اس میں اگر توسط اور اشتقاق ہوگا تو از قبیل صدور لوازم ماہیات ہوگا۔ رسول اللہ صلعم واسطہ فی العروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے حق میں لازم ذاتی ہے۔۔۔۔۔ ارواح کے حق میں عارض ہے، ارواح اس کے لئے معروض ہوں گی۔ غرض آپ کا توسط دربارہ وجود روحانی از قسم وساطت عرض ہے۔ منجملہ وساطت ثبوت نہیں۔ اور طریق مختصر انحصار کے لئے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطہ اور ذرو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں وہی ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ دونوں طرف نہیں ہوتا پر دو حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں۔ ہاں قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا، اور ہوتا بھی ہے تو اتلاف واسطہ کو اتلاف معروض میں

کچھ دخل نہیں ہوتا۔ جیسے فرض کیجئے کہ کوئی رنگ ریز اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو جیسا کپڑے کو رنگ کر بنا دیتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں۔ اب سینے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصراً اب بھی سہی

عالم میں دیکھئے تو طرف میں تو زمانہ غیر تار الذات ہے اور منظر و فات میں حرکت غیر تار الذات ہے۔ سو حرکت کا عدم قرار بھی لطیف زمانہ ہی سمجھئے۔ غرض عدم قرار ذاتی زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا متحد زمانہ کے متحد کا طفیل ہے۔ مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف منظر و فات زمانہ ہے نہ مثل حرکت متحد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عرض کا متحد ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے عرض کے لئے مبداء اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہو گا تو یوں ہی ہو گا کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے غرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہیں۔ سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت باین نظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانبین حرکات میں سے ہوتیں تو مضائقہ نہ تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہیں اور یوں کہیں کہ آپ کا اتصاف بوصف روحانیت مؤمنین کے اتصاف روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئے گا۔ دوسرے ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لزوم لازم اول کی وجہ تو یہ ہے کہ اتصاف واسطہ کا دخل نہ ہونا تو وہاں متصور ہے۔ جہاں وصف عارض واسطہ اور ذو واسطہ کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسے مثال رنگیز سے خود ظاہر ہے رنگیز اور چیز ہے اور رنگ عارض رنگیز اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اس کو رنگ دیا اور کسی کو اس نے رنگ دیا پر جہاں مصداق واسطہ خود وصف عارض ہی ہو۔ پھر کیوں کر کہیں کہ اتصاف معروض میں اس کو دخل نہیں سو یہاں یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مؤمنین وہ جزاء ایمانی ہے جس کا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے۔

سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے پھر کیوں کر کہیں کہ اس کا حصول ارواح کے عرض میں دخل نہیں رکھتا۔ باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف عرضی ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی ما بالذات ہو گا ورنہ صدور واحد عن اکثر لازم آئے گا کیونکہ حصص منقسمہ بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہیں۔ غرض مجموعہ حصص شے واحد ہے اس کا ایک ہی ما بالذات چاہیے اور حصہ عارضہ روح بنوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حصص عارضہ ارواح مؤمنین کو مختلف الماہیت کہتے تو وہ اشتراک جو بوسیدہ آیات بیانات قل ان کنتُمْ مُحِبِّیْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ اِلٰہِ اور آیت لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسُوۃٌ حَسَنَةٌ

اور آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ثابت ہو چکا ہے سب کا و خود ہو جائے گا۔ ہاں تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے۔ عروض پر ہے کمال فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں چنانچہ آئینہ اور زمین کے قابل النور ہونے کے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں۔ غرض جب دونوں جانب اتصاف عرضی ہو اور بالذات دونوں کا ایک ہوا تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے۔

یہی بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط یعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض سبب سے تقدم ذاتی ضرور ہے۔ سو اوصاف قارۃ الذات میں جمع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیئے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی شئی کا وجود جب تک متصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں۔ غرض نفس وجود حصص تو داخل وجود کلی ہے اس میں تو تقدم و تاخر کی گنجائش نہیں۔ ہاں عروض معروضات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ اور اس کے معروض کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں واسطہ فی الثبوت درحقیقت متمم قابلیت فاعل ہوتا ہے۔

یالیوں کہتے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ حدوث میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے اس کو اگر بابہ الوقوع کہتے تو بجا ہے۔ موصل ہوتا ہے تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لئے موصل ہو اور متمم ہو تو لاجرم کوئی بات اس میں بنسبت اس دوسرے حصہ کے ایسی زائد ہوگی جس پر ایصال متفرع ہے اور جس کے سبب اس کو بابہ الوقوع کہتے۔

یہی بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہتے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک اور اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہے۔ ہماری غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں بالفرض ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا۔ سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف البتہ و نبوت منکس و متقلب ہو جائے گا ہونہ ہو رسول اللہ

صلعم کی جانب اتصاف ذاتی اور مؤمنین کی جانب اتصاف عرضی ہو گا۔ مگر یہ بات بعینہ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دربارہ وجود روحانی جوہ ایمانی واسطہ فی العروض کہتے والحمد للہ علی ذلک! اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر ادواح مطہرات کا امہات المؤمنین والمؤمنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوت فرع ہے۔ یوں دعویٰ کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح مؤمنین کے وجود روحانی خاص کر جزایمانی کے لئے واسطہ فی العروض ہے اور ادواح مؤمنین عارض بمعنی مذکور یعنی ادواح مؤمنین آپ کی روح اقدس کے اہل میں اور بایں وجہ آپ ابوالمؤمنین ہیں۔

تو ہم جانتے ہیں کہ قدر دان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمان ہو اور محبان حبیب رب العلمین صلی اللہ علیہ وسلم جن کو آپ شرح کمالات سے شادمانی ہو ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو عزیز بھی ہو پھر ہاتھ آجائے اور اس کو سنبھال کر رکھیں۔ بالجلد جس کی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہے ان باتوں کو سن کر شاد ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے تفسیراً نکتہ شئی اور معدن الحقائق ہونے کے لئے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لئے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لئے جو دربارہ خصوصیات ضعیف الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور ان شاء اللہ لکھا جاوے گا۔ ماخذ صحیح ہے اور ازالہ ترددات کے لئے جو دربارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر فصیح ہے۔

غرض یہ استدلال جو جملہ وَاَزَوَّاجُہَا تھو سے ماخوذ ہے دربارہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کے لئے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشہ سورہ فہمی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور نیز بایں نظر کہ انتفاء النفس اور دلالت التزامی پھر انتفاء النفس دلالت التزامی ہی ہے۔ عبارتہ النفس اور دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض

ہونے میں عبارت النفس اور آپ کی ابوت روحانی میں بد دلالت مطابقی دلالت کرے۔ بیشک ناظرین ادراک ہے کہ جملہ وَاَزَوَّاجُہَا تھو پہلے سے متصل ہے، دوسرا جملہ یہ ہے اَلْمُؤْمِنَاتُ اُولٰٓئِکَ بِالنَّسَبِ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِنَّ۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے نسبت ان کی جانوں کے۔ یعنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے اصل معنی اولیٰ کے اقرب ہیں اور جس کسی نے "احب" اور اولیٰ بالتصرف اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقرابت کو اہلیت اور اولیٰ بالتصرف ہونا لازم ہے۔

علت محبوبیت اور اولویت تصرف بھی اقرابت ہے۔ پر اقرابت کے لئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا تو لیجئے ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے۔ اس کے بعد جو اس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تفاوت اسی وجہ سے ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان، دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاق و امزجہ و اوصاف مگر جیسے قرب ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہوگا سو امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہیں۔ کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے۔ فہم ہو تو یہ بات حدیث الناس معادن کمعادن الذہب والفضة سے ظاہر ہے۔ بالجملہ اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ قرابت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہ ہونا جو بالبداہتہ مشہود ہے اس بات کے لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے۔

پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اس کی اصل اعمیٰ اجزاء نقطہ پدری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے بعد پیدائش اگر دوسرا قرب سوائے تقابۃ سابقہ کے میسر آجاتا ہے تو وہ محبت اور مضاعف ہو جاتی ہے۔ دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مرجاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چیدے آغوش مادر اور کمار پدر میں رہ کر جان بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہیں اٹھاتے، اور اگر جوان ہو کر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مرجاتے ہیں۔ یہ ازدیاد صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بحر مزید زمان قرب اور کسی وجہ سے نہیں۔ غرض جوں جوں قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے دوں دوں محبت اور لوازم محبت اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہے اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیگر تھے۔ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں۔ علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتا۔

بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں

سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں، اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس سے غائب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں۔ بالحد قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق موثر محبت ہوتا ہے خدا سے جس کا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان تَحَنُّنٌ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ہے۔ ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب نہ ہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں یہ سہی کہ سوا اہل اسلام کے سب ناکام ہیں مگر ان کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی۔ ثمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں نکلے اور اپنی غلطی سے اس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی اس کی محبت میں بھی شک نہیں یوں بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے۔ محبت نہ ہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں مگر گواہ تے۔ ادھر خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ۔ یہ دھکی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اسی کے دل سے پوچھئے کہ اس پر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اس کے دل کا کیا حال کرتی ہے ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی پاپوش سے بالحد یہ تخویف ہے اس کے متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف عائد ہوگا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع جو چاہتے ہیں فرما دیتے ہیں اور اپنے حکیم اور متین ہونے کا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس یہی آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے ربِّ الخلیل کی محبت ہے کیونکہ یہ تخویف ہو مقید بوصف کفر ہے۔ بحکم مفہوم مخالف مومنوں کے حق میں بشارت ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اسی کے حق میں متصور ہو جو اس کا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہوگا جو خدا کا محب ہوگا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں بالحد یہ تخویف اور بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو خوف اور مبشر کی تذلیل کا سامان ہے۔ سو خداوند اکرم کجا، اور سامان تذلیل کجا۔ غرض آیات ربانی کو دیکھتے اور حالات انسانی کو دیکھتے خدا کی محبت پہنچتی

نکلنے ہے لیکن اس کا سبب کوئی بتلائے تو یہی سوا اس قرب بے چون کے جس پر اسم شریف قریب اور آیت نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ اَلْوَدَّيْدُ دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال باکمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جویوں ہی کیئے۔

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد

بسا کین دولت از گفتار خیزد

اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہو کے ہیں تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اس جمال باکمال سے ہے جو سرمایہ الفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں بھاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں۔ مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے کہیں بھی سنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے، آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے۔ کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا۔ مگر موافقت بایں معنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو وہ بعینہ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے۔ بالجمہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہی ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی روشنیوں معلوم ہوتی ہیں۔

اول، یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں اس کٹی کی فرد ہوں۔ جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اس کے فرد ہیں۔

دوم، یہ کہ کسی وصف انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا مکی مدنی، دہلوی وغیرہ ہونا۔ قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہیں۔ قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسی کو کچھ تامل ہو سو اس کا جواب یہ ہے کہ

یہ ہے کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں دربارہ احکام

جواب اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاعف اعمیٰ منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی ہے کلی نہیں۔ غرض اس جگہ امر مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہے یوں بتکلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک

آب حیات

ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے۔

مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جس قدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اس قدر موجب محبت نہیں ہے۔ اور کیوں نہ ہو وصف انتزاعی وصف انضمامی کو نہیں پہنچتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا۔ جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے اور خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھتے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے:

کہ اوصاف بالفعل کے لئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب و حلم و جود و بخل و حسن و خلق و ترش روئی و عدل و ظلم کے اقسام بالفعل میں سے ہیں۔ سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبان و حلیم و جواد و بخیل و خوش خلق و

بدخلق عادل و ظالم کہہ سکتے ہیں۔ آنتار غضب و حلم وجود و بخل و حسن خلق وغیرہ صادر ہوں کہ نہ ہوں ایسے ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق وغیرہ کو بھی سمجھنا چاہیے اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اور ارق گزشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے۔ اس صورت میں اشتراک و صف بالقوة از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور بہ نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے۔ چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں۔ اور بھائی حقیقی نہ بھی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک دوسرے کو جو بوجہ ستخلف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو حوالہ و دولت و آب و نال یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل مایتحل ہے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل مایتحل ہیں یا آلہ تبدیل یا مانع تحلل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدیل و تحلل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی محبوب کے حصول کے لئے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے منتسبات اور متعلقات سے محبت ہے۔ چہ جائیکہ وہ خود ہوں۔ کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے۔ ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقہ انتساب ہے۔ سو جب اس کے بدن کے منتسبات اس قدر محبوب ہیں خود اجزاء بدن کس قدر محبوب ہوں گے۔ آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام صہبی کو روح کی طرف جو اصل مرجع ضمائر ہے اور مستی بعلم ہوتی ہے راجع کر دیتے ہیں کبھی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دبلا یا موٹا ہو گیا یا فلاں شخص طویل ہے یا حسین ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام صہبی ہیں روحی نہیں اور پھر بے واسطہ اظہار مضاف ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ غرض بایں وجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے گویا اس کی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے۔ جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں۔

رہا یہ شبہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیوں کہ کہتے کہ کسی کا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے، آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور

آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے۔ حالانکہ اتحاد معدن نہیں سوا اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہ سہی ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے۔ مگر بایں نظر کہ محبت غذا قابل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اس کے چلتا ہے کہ شکل روغنی اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اس کی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں۔ اور یہ بات نہ سہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے۔ پانی سے نہیں چلتا۔ سو یہ فرق بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو۔ سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا کہ روغن میں اور نار میں تو موافق اور پانی اور آگ میں متخالف ہو۔ وجہ موافق کی کچھ ہی سہی صورت ہو مہیولی ہو جزمہ لایتنجری ہو کچھ اور ہو۔ پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجمہ ہرچہ بادا باد اتحاد آثار کے لئے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیے۔ جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سینے کہ لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہوگی مخالف سے نہ ہوگی۔ ہر کسی کو وہی چیز بھائے گی جو موافق ہوگی یعنی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہو گا اور جس سے تباہن و متخالف ہو گا اس سے محبت تو درکنار الیٰ عداوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود بدراہمت اگر بایں وجہ مقبول نہیں کہ قاسم نے کیوں کہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں۔

الارواح جنود مجتدة فما تعارف منها ائتلف وما تنافر منها اختلف۔

جملہ الارواح جنود مجتدة کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا کچھ اور عرض حدیث الناس معادن کمعادن الذهب والفضة اور حدیث الارواح جنود مجتدة میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے۔ ہاں فروع متفرعہ جدا جدا ہیں لیکن جب بناء محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہو گا اسی قدر محبت بھی ہوگی۔ سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنی ہے کہ ایک ماں باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور ماں باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیوں کہ دو بھائی اپنے آپ تو جدا جدا ہوئے تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز

ہی نہیں جس کو دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیجئے ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن اٹنی ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ افضل الصلوات والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہوگا۔ بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوں گے۔ مگر جیسے بہ نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا، قوی تر ہوگا سو جس کسی نے اولیٰ من انفسہم کی تفسیر میں احب من انفسہم کہا ہے اس کا یہ کہنا اقرب من انفسہم کے مخالف نہیں بلکہ اور متوید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہیئے اور تقریر مسطور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قریب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہوا ہو تو سنئے کہ استقرار سے معلوم ہوگا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو حسن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں متحد المعدن اور قریب المعدن کے حصول کے لئے محبوب احسانی ذریعہ ہوتا ہے۔ غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے پر چونکہ محسن اس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے۔

مگر ناظرین اوراق گذشتہ کو اس میں تامل نہ رہا ہوگا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا۔ محسن محبوب نہ ہوا رہی محبت کمالی اور جمالی اس کی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جمالی بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سرایہ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محب میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہیئے۔ جیسے فرض کیجئے وجود جسمانی انسانی کے لئے اعضاء چند مقرر ہیں مجموعہ ان سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لئے معیار اور نمونہ ہے۔ اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو فہما ورنہ ایک ہے یا دونوں کی دونوں نڈاں ہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے۔ ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہیئے۔ سو اگر محب میں نقصان ہے تو یوں کہیئے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عین چاہیئے تھا وہ نہیں

آب حیات اور یہ خلق چاہئے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات میں کم ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہئے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا۔ فرق شدت و ضعف متصور سو اس کی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو اعضاء کی طرف سے سمجھنا چاہئے سو محبت احسانی اس محبت کمالی کے ساتھ منضم اور بہم ہو جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں ہوتی ہیں اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجھئے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو۔ سو پیاری باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں در صورت طول مقارنت ایک قرب زمانی بھی حاصل ہو اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی ہی سہی، حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی سہی۔ بہر حال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں موجب ملال ہوتے ہیں چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور ربخ فراق بعد وفات اس پر شاہد ہے۔ علاوہ بریں مادر زاد اندھوں، لنگڑوں کو آنکھ پاؤں کے تمنا کا ہونا اور صبح سالوں کو اندھا لنگڑا ہو کر ربخ و تأسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہ ہوتی تو یہ تمنا اور یہ تأسف ہرگز متصور نہ تھا۔ لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت سمجھ جاتی ہے۔ اگر آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھا جاتا۔ سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھئے کسی غیر کی محبت نہ سمجھئے جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گزارش بھی سنئے۔

کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر مسطور

گزارش | ایک وجہ سے اپنی ہی محبت ہے۔ تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اسی قریب معدن پر ہوتی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہوں جیسے بنی آدم بنی آدم پر لباس فاخر و زیبایا اور مرکب نیز و خوش نما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ و جوئیبار و غیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے نہ کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس و انواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے ان میں باوجود یکہ اشتراک سب میں مشترک تفاوت قرب و بعد ہے۔ مثلاً کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ

میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے۔ اگرچہ بہ نسبت امور غیر مشترک کے سب قریب ہی سمجھے جائیں۔ سو جس چیز کو آپ ریبا یا خوش نما یا خوش قلع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے۔ اسی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو۔ آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لئے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیاء مذکورہ کی محبت کو کمائی اور بحالی سمجھے اور اگر احسانی دیکھتے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہوتا ہے اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں۔ ہاں اس وہم کے دفع کے لئے کہ بناءً محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرع اس معامی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھتے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ نہ ہو تو ممکن پھر ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استقامت خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بنا سب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی۔ جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگڑی کے کی مثال ہے۔ کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگڑی کے اندر جس قدر خلہ ہے اسی قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کئی بیشی دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قبح ہیں۔ اس صورت میں جس قدر کوئی چیز اس عدم کے مطابق ہو ملزم حاجت ہے۔ اسی قدر مرغوب اور محبوب ہوگی اس جگہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہود ہے خوب سمجھ میں آگئی ہوگی۔

یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے۔ لیکن بغور دیکھتے تو محبت کمائی اور محبت بحالی میں بھی یہ بات جاری ہے اول ایک مقدمہ معروض ہے۔

وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا جو ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود بھی وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو۔ کیونکہ تخصیص اشیاء بنفسہ تو محال ہے۔ ہونا ہو غیر سے ہو، سو سو الوجود کے بحر عدم اور کیا ہے جس سے تخصیص کی امید رکھتے لیکن وجود خاص اور وجود مقید جن کے ایک ہی حقیقی ہیں بے اختصا و تقیید مقصور نہیں اور تقیید اور اختصا کو تنہا ہی لازم ہے۔ ورنہ لاتنا ہی بجمع الوجود ہو اور اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں

مقدمہ

اجب تنہا ہی ہوئی تو احاطۃ العدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتنہا ہی موجود ہے۔ مثال پوچھئے تو سطح کو دیکھئے کہ سطوح خاصہ اثنی مثلث و مربع و خمس و غیرہ دائرہ و بیضوی و منفرج و قطاع و غیرہ جو خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بلکہ احاطہ خطوط معلومہ ملاحظہ کیجئے تو تقیید و اختصاص تو معلوم پر تنہا ہی اور احاطۃ العدم پہلے موجود ہے۔ غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلا ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر کے سطح کو اس سے منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو شامل کیجئے تو پھر مثلث سے ہاتھ دھو دیتے اور یہ غرض نہیں کہ آگے پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوتی تو اب سینٹے کہ وجود متناہی کو احاطۃ العدم لازم ہے۔ اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اس میں احاطۃ عدم نہ ہوگا خاص کر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط مصداق سلب عدولی ہے تو اس کے لئے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہیے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا۔ جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب بسیط ہے تو اس کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہیں گے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور محاط ہے۔ بہر حال وجود مطلق منتہی علی العدم نہیں۔ ہاں وجود مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو وسیلہ عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا۔ سو وہ پارہ ہائے وجود جو بوجہ تقیید جدا ہوئے ہیں دربارہ تحقق ہم سنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے صادر نہ ہوتے ہوں گے تو وحدت واجب جو تسلیم کردہ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا دوسرا وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود اور اس صورت میں واجب الوجود واجب العدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ عین وجود مطلق کا وجوب جو بذات خود واحد غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں بھی تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑے گا اور واجبوں کے تکثر سے خود وحدت واجب لازم آئے گی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو باہمہ وجود عین واجب ہوں تب تو ممکن نہ کہو واجب کہو معہذا یہ تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم میں بالبداہتہ مشہود ہے سب غلط ہوا اور جب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کون سا علم صحیح ہوگا بوجہ اعتبار کیا جائے۔ غرض کوئی بات قابل اطمینان نہ ہوگی، اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے۔ تکثر بے تقیید ممکن نہیں لاجرم مقید ہوں گے لیکن تقیید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم

کو کہتے ہیں تو بالضرور اطراف و جودات ممکنہ میں عدم ہوگا۔ اور چونکہ ممکنہ بجمیع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو جودات ممکنہ بجمیع الجہات عرضی ہوں گے ذاتی نہ ہوں گے، اور جب جودات ممکنہ بجمیع الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہ ہوئے تو ممکن میں بجمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا۔ مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا۔

اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوں گی:

اول: تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہیں غیر متناہی ہے اعلیٰ منتہی علیٰ عدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو۔

دوم: یہ کہ وجود ممکن متناہی ہے اعلیٰ منتہی علیٰ عدم ہے اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہے۔ کہ نقطہ و خط و سطح حدود فاصلہ بین الوجود و عدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے۔ سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہائے خط و سطح و جسم ہے۔ جب باہم مقترن ہوئے تو وجود خط اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصلہ پیدا ہوئی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصلہ پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے۔ بالجملہ ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا۔ ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق تقریر میں ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے اب سنتے:

کہ لوازم نور شمس تو ہر پارہ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسی کی ضرورت نہیں کہ نونہ بجمیع حصص ہو تو لوازم نور ہوں نہ ہو تو نہ ہوں۔ کشف الوان اور مبداء انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں مل کر پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے۔ باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک۔ سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہے سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ میں موجود ہوں گے مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں ورنہ الصفات الٰہی

بالفرض لازم آئے گا اور وجود معروض عدم ہو گا اور جب قابل عرض عدم نہ ہوا تو بایں وجہ کہ اب نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہوں گے اس لئے نفس وجود مقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا۔ رہی قید عدم اس کو مصداق ممکن کہتے تب بھی خرابی کہ در صورت وجود ممکن اتصاف الہی بالفرض لازم آئے گا اور سوا اس وجود مقید اور عدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہیں جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور میں آتی ہیں۔ اور بعد اقتران اور قبل تقید کے بعد دیگرے قابل انتزاع ہوتی ہیں۔ غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہیں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کس کا انتزاع اس موجود حقیقی کا جس کو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہتے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھئے

مثال

کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں سے بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں۔ آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہو گا جیسے فرض کیجئے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں، یا یوں کہتے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اس کے عدم کے ساتھ ہے۔ آخر دوسرے جسم پر تو لا ہذا الجسم صادق آتا ہے۔ بہر حال یہ سطوح جو اقتران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سطوح کے انتزاعی ہیں۔ پھر ان خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس یہاں بھی یہ خیال فرمائیے۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیکھئے۔

جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ کی سمجھ میں

آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس وجود محدود کے جو قبل اقراران معلوم غیر محدود تھا عوارض میں اور وہ جو ہر معروض اور کیوں نہ ہو وجود حقیقی بھی عرض ہو تو یہ استغناء جو وجود کو بالذات تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھئے اور جب یہی بات منقلب ہوگئی تو پھر سیدھی ہی کون سی رہے گی۔

اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہوگئی جو کہتے ہیں العالم عوارض مجتمعۃ فی معروض واحد۔ غرض جو ہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر تو ہر ہوں۔ پھر عرض ہیں۔ ہاں بایں ہمہ جو ہریت اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہتے تو بجا ہے مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہریت لازم نہیں آتی۔ یہ بات جب مرکز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا ہے تب کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ اٹھے پھر لے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو راجع حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدن اور قرب معدن ہے۔ یہ بات تو بے کسے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے اعمیٰ جیسے شکل مثلثی اور مربعی وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اعمیٰ طرف ظاہر پر اور سطح خارج کی جانب داخل اعمیٰ طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم میں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود داخل ہے اگرچہ انطباق مذکور۔۔۔ مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے۔ بالکل خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لئے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانب داخل ہے۔ اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیتم اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے۔ اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہے قیتم اور معروض سمجھا جاتا ہے چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں:

سَوَّيْنَاهُمْ اَيَّانَنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهٗ الْحَقُّ

نَقَطَ فِي الْاَفَاقِ اَوْ فِي اَنْفُسِهِمْ كَوْنُورِ سَوَّيْنَاهُمْ اَيَّانَنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهٗ الْحَقُّ

خارج ہے اور ایک داخل ہے۔ داخل فی النفس کو اپنا وجود سمجھنا چاہیئے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالجلہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے۔
یہ بات یاد رکھئے اور اس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بنا، عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا۔ ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آجاتی ہے کہ محبت مناع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محب کی جانب عدم ہے۔

زندہ معشوق است و عاشق مردہ۔

جملہ معشوق است و عاشق پردہ۔

شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہیا کل مذکورہ اور حدود مسطورہ جن کو حقائق ممکنہ کہتے ہیں اس اعتبار سے ہیں اور وجود داخلی یا خارجی ہر چند ان کے لئے قیم ہے لیکن پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے حروف حقائق ممکنہ اگر پر ہے تو عدم سے پر ہے۔ اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر حروف حقائق ممکنہ ہوگا۔ مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیم ہیا کل مذکورہ ہے اور ہیا کل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اس وجود کی حاجت ہے اور وجود مبائن بشرطیکہ بمقدار حروف حقائق ہو قیم حقائق نہیں لیکن انطباق باطن ہیا کل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے ایک اور بات سمجھئے۔

صدق علی کثیرین دو قسم پر ہے۔ ایک بطور انقسام، دوسرا بطور انطباق، قسم اول وجود اور انقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود و فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیوں نہ ہو ہیا کل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے۔ آخر یہ بات تو کو دن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے خارج قسمت پر صادق آتا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہو اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا رہتا نہ بڑا ہاں قوس رہ جاتی ہے علی ہذا الفیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے۔ البتہ مظاہرہ کثیرہ اور مرایا متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرتفی ہو سکتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے ظاہر اس تکثر سے برطرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا۔ ورنہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال مذکورہ کو بھی آدابائے

تو پھر تصویر سے ذی تصور کا پہچاننا اور یہ کہنا کہ یہ دید کی شکل ہے یا عمرو کی قابل اعتبار نہ رہے۔ بالکل اشکال اور ہیاکل کی وحدت زائل نہیں ہوتی۔ ہاں جیسے جزئیات کا انطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباع سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقار وحدت منظم ہر کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ کو سمجھئے بلکہ حدود فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل کیوں نہ ہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں جبہ اس کی ظاہر ہے۔ مفہومات کلیہ میں ان کے افراد متمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخیصہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیتے ہیں۔ ہاں باوجود اس تمیز کے پھر منظم ہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے۔ سو جب ماہ التمیز بقدر مذکور جزئیت ٹھہری تو جہاں ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی۔ جزئیت آپ ہوگی اب دیکھئے کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو ان کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ تکثر جو کلیات میں مشہور ہے وہ ہیاکل کلیات کا تکثر نہیں بلکہ معروفات ہیاکل اعمی و حدود داخلہ کا تکثر ہے اعمی جیسے خط مستدیرہ دائرہ میں بعد تقسیم صدق علی کثیرین ممکن نہیں۔ ہاں معروف خط مستدیرہ وسط داخل ہے۔ اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کی جائے تو بعد تقسیم بھی اس کے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں۔ ایسے ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور اعمی وجود محدود کو سمجھئے اول اعمی ہیاکل کا کثیرین پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعمی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے بناتے چلے جاؤ۔ یہاں تک کہ مرکز تک فوبت پہنچ جائے۔ سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کبیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل اعمی مرکز بھی منقسم الی کثیرین نہیں ہو سکتا۔ بالکل ہیاکل کلیات کی ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعمی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقاط غیر متناہیہ لکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ الی غیر النہایہ متصور ہیں اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متساویہ بالمرکز غیر متناہیہ نہیں۔ ہاں بوجہ کثرت قابل حصہ و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تفسیر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکز یہ تجویز نہ کئے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں

کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیا کل جزئیہ پر موقوف نہیں۔ غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد جزئیات میں بالضرور موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں

یا جزئیات پر موقوف ہیں۔ غرض کلی

طبعی داخل ہیا کل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیا کل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے جزئی ہیں۔ ہاں باعتبار ظہور کے کلی اعمیٰ مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جنس جس کو سنا ہو گا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ بھی ہیا کل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی اپنے ذمی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو منظر کی ہے ظاہر ان بلاؤں سے منزہ ہے بلکہ کوسوں دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاط ظاہر و منظر اس کی بلا اس کے سر دھرے ایسے ہی ہیا کل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہئے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ اطلاق طبعی تو جب ہی تک باقی رہتا ہے جب تک سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنسی جیسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے۔ وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تو بعد تقسیم نہ بھان آجاتا ہے۔ طبیعت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا۔ جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اس ہیکل کو جدا لحاظ کر دجیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو، تینوں صورتوں میں سے وہ ایک شے واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کر دیکسی موجود مہائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہیکلین مہائن یک دیگر معلوم ہوتی تھیں۔ لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ تشخص بمعنی ماہہ التشخص ممکنات میں بھی عین ذات متشخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اعمیٰ ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میر آئیں تو لاجرم اول اپنی محبت ہوگی بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہوگی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صورت ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیا کل معلوم میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ

دھرمی پر آئے اور ہیاکل کے تکرر انقاسی کا قائل ہو جائے اور اس تکرر ظہور اور تکرر انطباق کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے

بتا دیلات تقسیم انقاسی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہے گی۔ وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ ہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی ہی اتنا فرق ہو گا کہ در صورت اولیٰ محبان جمالی کا یہ ولولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے کھٹکے مویہ ہو جائے گا اور در صورت ثانیہ غلبہ عروض کا قائل ہونا پڑے گا۔ یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء بارہ میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے۔ کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ نشان نہیں ملتا۔ باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت وانطباق ہیاکل وغیرہ کی تحقیقات کجا سو اس کا یہ جواب ہے۔

کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ انطباق باطن و بیطن اور ظاہر و جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیوم و بود ہیکل تو ہوتی ہی نہیں۔ بلکہ موجودات مباحثہ ہوتی ہیں اور بایں ہمہ ان کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے اور صر محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی، اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی۔ پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے۔ یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے۔ سو اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی۔ اضافت مطلقہ الی المحبوب اس کے لئے کوئی محبوب اصلی

چاہیے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو۔ اس صورت میں یا اپنی محبت کہیے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محب اور حقیقت محبوب اعمیٰ دونوں کی ہیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغایر اضافی اعمیٰ یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے۔ یا اس میں جس کی حقیقت وہی تکرر انطباقی ہے باعث تکرر ہو گیا ہے، اور یہ تکرر بوجہ اضافت ایسا ہو۔ جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باعتبار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھئے۔ اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد معدن اعمیٰ قرابت معدنی ضرور ہے۔

لیکن یہ بات بخوبی متحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ معنی ہیا کل عارضہ وجود میں وجود داخل و خارج دونوں اس سے خارج ہیں۔ اس صورت میں ناچار ہو کر اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ ہیا کل وجود معنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہتے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہوا اور محب و محبوب دونوں اس میں مشترک ہوں، سو یہ بات بدلائل سلبقہ باطل ہے اور نیز بایں خیال باطل ہے کہ ہیا کل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و ابدیت و استغفار جن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیا کل کے لئے مسلم ٹھہریں کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ رہیں علیٰ ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیا کل نہیں ہو سکتا۔ ورنہ احکام عدمیہ مثل بطلان و استحالة تحقق وغیرہ لازم آئیں ہونہ ہو ہیا کل کا معدن اور ہیا کل ہوں۔ اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الی غیر النہایہ جائے گا یا کہیں اختتام پائے گا۔ لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی سیکل کو اگر کسی دوسرے سیکل کے نسبت معدن معنی کلی طبعی کہتے گا تو صدق جزئیات کے لئے اقسام کی ضرورت پڑے گی۔ سو اقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود فاصلہ میں بایں طور نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیا کل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی متصور ہو۔

اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیا کل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیا کل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک سیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالفرض دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی۔ کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القسمین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو ہر کسی پر صادق آیا کرے، صادق آنے نہ آنے میں فارق فقط یہی انطباق ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شئی دو چیز پر منطبق ہوگا تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی۔ اس صورت میں مابہ الاشتراک اور مابہ الوجدت جس کو امر ثالث معنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا۔ وہ عین ذات شریکین معنی ذات قسمین نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی۔ لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجز اور جزئیۃ الكل ادب جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہ ہونا اور سو اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ظاہر ہے اس لئے بالضروری ہوگا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تغائر اضافی۔ الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب ہوتا ہے۔

تب تو قصہ کوتاہ ورنہ در صورت تغائر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئے گا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا۔ بالجلہ محبت جمالی میں محب و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیگر ہوتے ہیں۔

چنانچہ بانجام متعددہ ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیا کل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدل جائے موڑ توڑ کریوں ہی ایک گارے کا پنڈا بنالیں تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے، اور آئینہ میں باوجودیکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال بحال خود باقی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمائیے کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیا کل میں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ اس صورت میں ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے۔

رہی کمال کی حقیقت سو وہ اگر دیکھئے تو ایک نوع کی ہیکل ہے۔ ظاہری نہیں باطنی سہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو ارتباط ظاہریت و منظریت ہے۔ کمال ظاہری اور جمال منظر چہرہ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعہ اعضاء چند ہے۔ جملہ اعضائے معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر صورت جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جن کو دیکھئے ایک کمال کا منظر ہے۔ آنکھ قوت باصرہ کے لئے، کان قوت سامعہ کے لئے اور کیوں نہ ہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قویٰ مذکورہ وجودیہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیا کل میں نہیں ورنہ اس کے لئے بھی کوئی وجود چاہئے اس لئے کہ ہیا کل اسی حدود فاصلہ کے لئے کوئی مقسم محدود چاہئے۔ سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جس کی تحدید اور تقسیم کی جائے یا وجود ہو گایا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو سو یہ دونوں صورتیں بالبداہتہ باطل ہیں۔ بالجلہ وجود اقسام ہیا کل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں۔

لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق کے اقسام میں ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیوں ہوں گی۔ قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تبرید نار وغیرہ نہ ہوتے تو اس کو پانی اور پانی کی قسم کوئی نہ کہتا۔ الغرض پارہائے وجود من حیث ہو تو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں ہاں باعتبار حدود فاصلہ جو ان کو لاحق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی متمیز اور ایک دوسرے

سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سامعہ خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز ہیں موجب یہ بات ٹھہری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا مابہ الامتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدود فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لاجرم مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہوں گی مگر چونکہ حدود بے محدود متصور نہیں اس لئے وجود کی سب ہیاکل میں ضرورت ہے معہذا وجود روح اور مغز ہیاکل ہے اور ہیاکل منزلہ پست اور اہم سو جیسے پست بے مغز اور اہم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں۔ بالکلہ اور کمال وجود جتنے مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں کمال ہو جمال ہو کسی کا ہو، ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی۔ چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سے سیاقوں سے آچکی ہے۔

ان شاء اللہ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علی صورتہ میں بظاہر جو استبعاد تھا کسی قدر زائل ہو گیا ہو گا اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندہ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ ہیئت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور محبت احوال روحانی میں سے جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے

انطباق کے کیا معنی کمالات کو تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے اعضاء معلومہ چشم و گوش اعضاء جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں انطباق کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے یہ بیچہ ان عرض پر دراز ہے کہ اول تو انطباق بین الشیئین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھئے قوی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم و گوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے

ساتھ لاجرم ایک انطباق ہے اور پھر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں۔

الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ سہی کلام انطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں اور وجود مفہوم واحد ہے تو لاجرم اس کے مصداق میں

وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لئے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا۔ اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اس انطباق کو وجود داخل ہیاکل منطقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی۔ در صورت ادلی منطق اور منطق علیہ نوع واحد ہے۔ اور در صورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ انطباق ہے۔ بلکہ جہاں انطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے۔ مگر جیسے مرایا و مناظر مختلفہ میں شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی، کسی میں جوں کی توں کسی میں کسی رنگ کی اور پھر یاسی ہمہ وہ وحدت اصلی بحال خود باقی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا دور ہے۔

شبہ ۵ : رہا یہ شبہ کہ مصداق روح و جسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے کہ معروض واحد عارض واحد اس پر اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح و جسم نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہیں۔ تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کو متفقہ ہے اور وجود خود واحد ہے۔

سو اس شبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لئے ایک ہی ہیکل نہیں ہوتی

بلکہ ہیاکل متعددہ متوارد اور مجتمع رہتے ہیں ایسی کون کی جزئی ہے کہ جس میں جنس

جواب شبہ

عالی سے لے کر نوع سا فل تک مثلاً مجتمع نہیں۔ اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ

وہ ہیاکل ہیں نفس وجود نہیں ورنہ یہ تماثر مشہود قطع نظر ہیاکل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی

ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں۔ اس لئے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک

جزئی میں ہیاکل متعددہ موجود ہوں اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و محس وغیرہ

میں مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنائے جائیں۔ سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت

ہو جائے گی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایاں ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر شکل مثلث بنے

گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائے گا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی۔ سو اگر ایک

مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے

مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے۔ مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک

ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا

سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے۔ اثنیٰ ایک ہیکل جس کے اعتبار سے انطباق متصور

ہے۔ ہیا کل متبائنہ کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع ہوئے روح میں اس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے۔ مردمان ظاہرین حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کجا جسم کجا ایسے تفاوت پر انطباق کے کیا معنی یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں۔ اگر منطبقین کو فقط جدا لحاظ کر کے تطبیق دیں تو یہ خرابی پیش نہ آئے۔

اس تقریر کے بعد خلق اللہ آدم علی صورتہ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے۔ جب شبہ مرقوم بالا مندرج ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہ کا بھی جواب دیا جائے۔

وہ یہ ہے کہ بنائے محبت حب انطباق پر ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے **شبہ** تو دوسرا معشوق۔ یہ فرق تو جس کے سامنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد جنسی بھی نہ ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے۔ چنانچہ انطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہاں ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیا کل منطبقہ اور ثابت ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا ایک حال ہو۔ یہ فرق البتہ واستثناء اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیما بین یک دیگر نہ ہو۔ جب تقریر شبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے۔ اس لئے ناظرین اور اوراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے۔

کہ فرق ظاہر و باطن ہیا کل اور حدود مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہیں جو بیان کیجئے کون **جواب** نہیں جانتا کہ ایک کو محدب ایک کو مقعر کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان اور خارجات سے ایک نوع کا اخراج ہوتا ہے دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا گرا پڑتا ہے اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے اور اس کے منہ کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہے، اور رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سوائے ہی ہیا کل ممکنہ کو سمجھئے چنانچہ کسی قدر اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا۔ حال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اس علم

میں معلوم ہے۔ بنفہ یا شبہ ضرور ہے تو لاجرم صورت بحالی کو ایک نوع کا دخول مدرکہ ناظرین حاصل ہوگا۔ سو اگر بابہ الادراک خود ذات مدرک اٹنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے در نہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے۔ ہمارے تمہارے لئے بھی تو کوئی مبداء انکشاف چاہئے۔ اندھے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے۔ معہذا عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے۔ سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں۔ قیام سے تو اس جگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیج زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجہ بار ان کا اس پر ہوتا ہے اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوئی ہوں اور ان کی جرط ذوات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم ان کی طرف راجع ہوں۔ سو یہ بات بحر موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں بالجملہ موصوف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آتی ہے چنانچہ اس کا مفعول ہوتا بھی اس بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک نور جس کو دربارہ انکشاف علی مبداء انکشاف کہیئے اس کے ساتھ قائم ہوگا، اور موافق تحریر بالا بالفرد اس کی جرط ذات عالم میں مرکوز ہوگی، اور لاجرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اس کو حاصل ہوگا۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہنا چاہیئے مگر ہاں "لا مشاحۃ فی الاصطلاح" چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلائیہ کو جو لواحق علم میں سے ہو مگر جب اصطلاح میں کچھ ممانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور بوجہ توافق معنی اصلی بدرجہ اولیٰ مجاز ہوں گے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی کبھی اس کو وجود علمی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے واضح ہو جائے گی۔ بالجملہ معلوم جس کا دخول ما بہ الادراک دال انکشاف میں لاجرم مسلم ہے۔ ذات عالم میں بدرجہ اولیٰ داخل ہوگا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فی المدخول الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجران ثناء اللہ تسلیم کرائیں گے

عروض کے لئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معرض کو لاحق ہو سواگر مابہ الانکشاف ہیا کل ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا مابہ الانکشاف داخل ہیا کل ہو یا خارج ہیا کل ہو یا داخل بھی ہو یا خارج بھی ہو، آخر کی دو صورتوں میں تو دخول ہیا کل ظاہر ہے۔ باقی شکل اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو اقرار بھی نہیں کرتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موجودات خارجیہ میں وجود داخل ہیا کل ہوتا ہے۔ اور معدومات خارجیہ میں خارج ہیا کل ہوتا ہے اور داخل ان کا جس کو جو ف کہیئے خالی ہوتا ہے اسی وجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں۔ سو علم موجودات میں تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلیں لازم آئے۔ اس صورت میں تو بالضرور وجود علمی اعمی مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق ہوگا۔ اور بوجہ دخول داخل وجود علمی اعمی مبداء انکشاف میں ہیکل مذکور پیدا ہوگی۔ اور حقیقت میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق اعمی علم کا مفعول مطلق وہی ہئیت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوتی ہے۔ باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جس پر وہ صفت انکشافی اعمی مبداء انکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول کیجئے۔

کہ مابہ مفعول بہ ہے استغانت کے لئے ہے اور بہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہئیت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے اعمی جس کو مفعول مطلق کہیئے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی نسبت اس کو کہنا چاہیئے جس کو بنائیں اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ ہئیت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیئے چنانچہ ظاہر ہے۔ ہاں وہ اس ہئیت کے پیدا ہونے اور اس کے بنانے کا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا ہے جس سبب سے بار استغانت کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اس کی پر اور قیود کو جو مفعول لہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے۔

بالجملہ علم موجودات خارجیہ میں تو بایں وجہ کہ باطن ہیا کل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود ذہنی اعمی مبداء انکشاف متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلیں لازم آئے کیونکہ ہیا کل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں۔ اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبداء انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں۔ ہاں یہ کیئے کہ اجتماع المثلیں کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں

جمع نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً موطن ہوا ہر میں دبو ہر اور موطن محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے۔ نہ یہ کہ عرض دبو ہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سینکڑوں عوارض کا اجتماع ہوا ہر کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے۔ بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے۔ سو اگر علم بھی وجود کے لئے عرضی ہو اور بظاہر صمیم بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اس کا جواب قطع نظر اس کے کہ اکناف اشیاء کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلنا علم عوارض وجود میں سے ہے۔ مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سو اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم بایں وجہ ممتنع ہے کہ لازم ذات ملزوم میں مکنون و مستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ من الوجود علین کہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ لزوم ذاتی منقلب بالتصاف عرضی ہو جائے گا۔ پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی خواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جس کی ذات کو مبداء انکشاف مذکور لازم نہ ہو تو قطع نظر اس سے کہ در صورتیکہ علم لوازم ذات وجود میں سے ہو گا۔ چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اس کی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہ ہو۔ لاریب عالم و غیر عالم بمعنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اس کی علم اور عدم علم ہو گا۔ سو اس صورت میں اگر اجتماع المثلیں نہ ہو گا تو در صورت نفوذ اجتماع الضدین ہو گا۔ بہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیا کل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیا کل ہو گا۔

اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہو گیا کہ انتزاعیات کا گو خارج میں وجود نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کہہ نہیں ورنہ عدم اور معدومات ہی کیوں کہلاتے علیٰ ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ کہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض کے لئے معروض اول چاہیئے۔ پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالجلہ علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق غلو داخل و خارج ہے۔ ورنہ معلوم دونوں صورتوں میں وہ ہیا کل ہی ہیں بلکہ معلوم جہاں کہیں ہوتی ہیں یہ ہیا کل ہی ہوتی ہیں۔ نفس وجود و نفس

عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدود مفعول مطلق علمی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے ”والعقل تکفیه الاشارة“ اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکمال متصور نہیں اور یہ دعویٰ بجا ہوتا ہے علم نفس اگر بہ نسبت علم بالکمال

ہے۔ چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان احسنی عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جس طرف منہ نہ تھا اس طرف کر لیا سو یہاں بوجہ اتحاد غیوریت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتا، پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا یا ایں ہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا پھر علم النفس کے گہ و بیگاہ کے ہونے کا یہ غدر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا، انہیں کا کام ہے جو سر اور دم میں تمیز نہیں کرتے۔

بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم یہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداء انکشاف اپنا یا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔ ہاں نفس ہیا کل کا علم بالکنہ حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیا کل متصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیا کل جس کی بحث اوپر مذکور ہو چکی۔

خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیا کل کے باعث جو باطن وجود علمی میں ہوتا ہے کنہ ہیا کل نہیں بدلتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بانفسہا ہے اور جس کسی نے حصول الاشیاء باشباہہا کا دعویٰ کیا ہے اگر چہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ ہیا کل غلط ہے مگر بایں نظر کہ ہیکل واحدت قیام بالشتین و ہیکلین معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قائم بالوجود الخارجی اس وحدت میں اور ہوگی اور ہیکل قائم بالوجود العلمی اور سر اسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کو ثنی من حیث ہو اور علم کو ثنی من حیث القیام قرار دیا ہے اس کی نظر انہیں دوسریوں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل بالوجود الخارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں۔

بالجملہ علم موجودات میں وجود علمی داخل ہیا کل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجہ میں سے ہے سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو جمال سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر انطباق ہوگا اور دونوں ہیکلوں کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث

متشابه چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی نظیر کے مقابل واقع ہو تو لاجرم محبت پیدا ہوگی۔ مگر اول تو بایں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف میلان ہے۔ اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے۔ ہاں اگر مدرک صورت جمالی ہوتی روح انسانی نہ ہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محبت و وحدت — اور نیاز تھا اور اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب رسالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اس میں خود واقع ہوتی ہیں۔ سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور اعلیٰ عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع اعلیٰ معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معدوم ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول ملکی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم کی طرف سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہے نہ

کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر اس کی جانب سے کھڑا کیا جائے تو قاعدہ گو بہ نسبت اس وسیع ہے پر اس کا سارا بوجھ اس راس ہی پر ہوگا۔ راس کا بوجھ قاعدہ پر نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ برعکس ہو پھر بایں وجہ کہ مخروط مذکور اس سے لے کر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بال شخص ہے تو قاعدے سے لے کر راس تک سارے مخروط کا بوجھ اسی قدر زمین پر ہوگا۔ جس کو دائرہ راس محیط ہے اگر چہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے۔ وجہ اس کی فقط یہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لے کر نیچے تک ساری مخروط کی وجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ اسی قدر وجود کے ساتھ قائم ہے جس کو ہیکل عالم محیط چنانچہ اس کا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ بہ نسبت جانب صدور وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کریں گے اس طرف کے احکام

اس طرف رجوع نہ کریں گے۔ جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے۔ الغرض باوجود انبساط و وسعت جانب وقوع جانب صدور ہی اس کو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور متحقق ہوں گے واللہ اعلم!

باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیا کل بذات خود معدون صغیر و کبر کی نہیں چنانچہ اوپر اس کی تحقیق گزر چکی ہے اور کیوں کر ہوں ہیا کل بذات خود اگر چہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں۔ اور اگرچہ اقتران کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیف میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور ہر وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں۔ چنانچہ ہر کسی کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال ذات وجود علمی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علمی سے خارج ہے بانی میں داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلاں میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا۔ بہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی متصور ہے۔

جب یہ تقریر شاخ و دشاخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات واردہ بحمد اللہ مندرج ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہوگئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے۔ تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے۔

کہ نسب کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول روحانی، قسم دوم جسمانی، نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی۔ ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو بایں نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اس سے بوجہ منافع چند در چند روح کو محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت احسانی ہوگی۔ اس لئے کہ محبت احسانی کی بنا منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو ادب بھی غیر ہیں۔ ان کو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے، اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق ہے چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم در روح

میں ملکات اور قوائی معلومہ کا ہونا اس بات کا ثابہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوتی ہے کہ بوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے۔ بہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے۔ اس میں آباء و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و امہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہیئے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے۔ قرابت معدنی اور شراکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوتی ہے۔ مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو ماں باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کمی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو۔ چنانچہ بالبداہت مشہود ہے تو بجا ہے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ تزیج نہیں ہاں اگر کوئی دوسری محبت محبت نسبی کے ساتھ ایک جانب منظم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب روحانی میں جس کا مذکور اوپر آچکا ہے۔ واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جانب اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اس کی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہیئے شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ اخراجات اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضائے اخراجات اصل مذکور ہے اور نیز آیت:

إِلَّا تَتَصَرَّوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذَا أَخْرَجَهُ الدِّينَ كَفَرُوا

اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے۔ باقی میلان ہیاکل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے حاصل ہے، اور اسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اعلیٰ موقوف ہے آیت اَلْبَيْتِ اَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ

مِنْ أَنْفُسِهِمْ میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق افعل لتفضیل بمعنی مفعول ہے باقی رہا "اولیٰ" وہ اگر بمعنی احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی۔ اور قرابت مذکورہ بشرط اور اک و ملکہ محبت علت محبت ہے۔ چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا۔ سو ادراک کا ہونا بہ نسبت ارواح تو مخفی ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہو سکتا تو لاجرم مہیا کل روحانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا۔

مگر ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اُجبت کی کیا وجہ، دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہاں سے نکل آیا سو اس کا جواب یہ ہے:

جواب

کہ ولی کے صلہ میں اس آیت میں لفظ مِنْ أَنْفُسِهِمْ واقع ہے اور مِنْ أَنْفُسِهِمْ کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہوتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کہ ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو۔ اشیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں، تبائن کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ اتصال و انضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقة اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقة وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ تحقیقات گذشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال و انضمام بھی باقتضای امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مبائنہ اور انفصال وہمی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق من جملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں، اوصاف مفارقة اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا۔ اس لئے ان سے بھی یہ امید رکھنی اپنی نادانی ہے اور حسب ملزومات و معروضات بایں طور اقرب الی اللانہم والعارض نہیں تو ملزوم اور معروض تو کا ہے کہ بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم و المعروض ہوں گے کیونکہ ملزوم و معروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف افتقار فی الوجود نہیں تھا تو افتقار فی الشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں ہاں لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ من انفسہم واقع ہے اور من انفسہم کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہوتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر قرب

کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو اشیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں تبائن کم سے کم تمیز و مفارقت کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ محویت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جس کو احتیاج الی الاقرب فی التحقق و التعقل دونوں لازم ہیں۔ چنانچہ ان شاء اللہ بعد تقریر و اثبات اقربیت واضح ہو جائے گا۔

علیٰ ہذا القیاس نہ موصوفات و معروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ

ملاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی الشخص ہے جس کی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے اوراق گذشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں۔ اور احتیاج فی التحقق نہیں تو احتیاج فی التعقل جو اس پر متفرع ہے کا ہے کہ ہوگی اس لئے کہ عقل مجر صادق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ آشکارا ہو جائے گا۔

العرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور در صورت استغناء تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہیں۔ پھر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے ہیں بلکہ استغناء کلی ان کو حاصل ہوا کرتا ہے۔ دربارہ تحقیق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا دربارہ تشخص اگر موصوفات بھی تشخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے۔ اب دو احتمال باقی ہیں۔

اول تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللازم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللازم ہو۔

دوم یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ و اولیٰ بالملزوم من ذاتہ ہو۔

سوا احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب وعدہ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکورہ اپنے تعقل و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو۔ سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس ہے اس لئے کہ ملزوم کے تصور لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مقتدر الیہ ہونا ضرور ہے۔ چہ جائیکہ الی مقتدر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات اسی کو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اس کے کئے کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہونہ ہو دونوں

مل کر کسی ایک علت کے معلول ہوں گے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ عوارض مفارقہ سے وفا کی امید نہیں اور وفا کی امید ہو تو کیوں کر ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہیں، مگر اس صورت میں گورڈوں کے تصور سے جزم باللزوم لاہو۔ مگر اقربیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو۔ سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لئے یہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو۔ مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اس لئے یہ معروض ہے۔

کہ لازم کا اپنے ملزوم کی طرف افتقار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود ملزوم تحقق لازم کے لئے کافی و دافی ہوتا ہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاجرم عقل جام جہاں نما کو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دشوار ہوگا۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو متنبع ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات واقعہ کے مخبر ہے منشی نہیں بلکہ یوں کہتے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدہ بصیرت اور چشم عقل اس کو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ کنہ لازم کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اس کے ملزوم لازم آئے گا وجہ اس کی ظاہر ہے ادھیں سے استفسار مد نظر ہے تو سنئے:

افتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئے گا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے استغناء ہوا اور اس کا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا۔ تو جہاں میں کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا بالکل بناء کار لزوم افتقار پر ہے، استغناء ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے۔ اس لئے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی کنہ کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور لازم ہو۔ ہاں اگر عقل مجرد مدرک مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اس کے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و افتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اس کے افتقار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو۔ ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور خوشبو، بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور افتقار ذاتی کا ادراک کسی اور حالت سے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں

جس کی طرف عقل کو دربارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے۔ خدا نے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع اشیاء ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اول درجہ وہی ہے اور افتقار خود اضافیات میں سے ہے اس کا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے۔ اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اس کے لوازم ذاتیہ کو ادراک نہ کرے۔

الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے درہ ملزوم ذاتی نہ ہو گا ملزوم خارجی ہو گا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک یہی حصول صورۃ الشیء فی العقل ہے۔ الغرض لازم ذات کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متأخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اس کا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے۔ سو بایں وجہ کہ یہ معلوم جس کا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور اضافیات کا تصور بے تصور اطراف اعمی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم افتقار کے تصور کو ملزوم و لازم کا تصور لازم ہو گا۔ مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیئے۔ شرح اس معما کی یہ ہے کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہیں علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں۔ جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات ذاتی ہے تو لاجرم تہہ معلق لازم میں یہ اضافت ہو گی۔ جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت ذاتی ہے۔ سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم نئے لئے مصداق اور معنوں ہوں تو لاجرم ماتحت و مافوق کا تصور اول ضرور ہو گا۔ بالجمہ بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہناً اور خارجاً متبدل نہیں ہوتے کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف مغروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں ہوتے۔ یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی۔ ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور ہے تو وہ فقط لوازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علی العموم یہ بات نہیں چونکہ اس

باب میں ایک تحقیق معقول اجراء گذشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھپر چھار تکرار بے فائدہ نظر آئی۔ اس لئے اس سخن سے روگرداں ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں سینے جب یہ بات روشن ہو گئی کہ اختلاف وجود سے مہیات میں تبدل نہیں آتا۔ ذہن میں وہی مہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو مہیت بحکم نفسیہ مجمع علیہا الشئی اذا ثبت ثبوت بلوازم اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم و افتقار و احتیاج و توقف کے ساتھ آئے گی، اور بدستور خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے ملزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہو گا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور وہ احتیاج و لزوم جو اس کے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے داخل ہو جائے گا، اور اس کا حال ابھی آپ سُن چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔

القصد وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اول وجود ملزوم ضرور تھا۔ اس کے بعد وجود لازم کی امید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہو گا، پھر وجود لازم ہو گا مگر سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بمعنی مصدری میں کچھ فرق نہیں اگر ہو گا تو فرق اعتباری ہو گا اس لئے علم کنہ لازم جب ہو گا بعد علم کنہ ملزوم ہو گا۔ ہاں علم بالوجہ میں ہم اس بات کے مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہو گئی۔ گو یہ قول کسی کا ہو کہ علم کسی چیز کا اس کی علت کے وسیلے سے متصور ہے۔

الغرض جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیوں نہ ہو بیج ہے اور کیوں کر بیج نہ ہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اس کا علم تو یہی علم کنہ ہے۔ ان مضامین کی تائید خاص کر اس بات کی کہ مہیات خارجہ ذہن میں اگر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں تکثر انقاسی اور تکثر الطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے۔

اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ پیاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استقار ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استقار بھی مثل افتقار مفہوم اضافی ہے جس کے تعقل کے لئے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استقار میں لازم مضاف الیہ ہے۔ اگر دہاں تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ

ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب بہ ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ انتقار یا تواضانی ہے یا تعقل اضافت کے لئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے۔ مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور کچھلی بات اول تو کہیں کسی نہیں دوسرے تراکیب اضافیہ میں مثل "غلام زید وغیرہ" مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبداهت اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس۔ اس لئے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ متیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے۔

بالجملہ اس شبہ کا جواب بپاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو بایں نظر کہ ددلیوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا۔ دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو مطالب علیہ کے اثبات کے لئے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر متبدل نہیں ہو جاتی اس بات کے اثبات کے لئے کافی ہے۔ غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ

نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں۔ بالجملہ نسبت فقط قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجبہ کلیہ بعد ادخال مفہوم سلب سالبہ کلیہ رہا کرتا۔

الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے۔ ایقاع نسبت سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور لحاظ ثانی تصور بن جاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فہم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے۔ اور نسبت سلبیہ کہلاتا ہے۔ لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سالبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے۔ ثانی یعنی نسبت سلبیہ نہیں ہوتی۔ سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مستط اشارہ لحاظ ثانی معلوم ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد ہوگا۔ تقابل ایجاب و سلب نہ ہوگا، اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے دو قیضے موجبے ایک محصلہ دوسرا معدولہ بنیں گے اور مزج تقابل کا معلوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قیضے ایک موجبہ دوسرا سالبہ بنیں گے۔ پھر یہ تقابل

علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالجملہ سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی، سلب نسبت ہوتا ہے۔ مگر جیسے مفہومات تصویر یہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ متشکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصویر یہ وضع کر لیتے ہیں اسی حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا۔ جیسے غمی عدم البصر کے لئے ایسے ہی مفہومات نسبتیہ سلبیہ کے لئے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبتیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے ان میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی ان میں بھی لفظ سلب نہیں ہوتا۔ سو منجملہ انہیں کے استثناء بھی ہے حقیقت اس کی عدم الافتقار ہے وجود عدم الافتقار میں البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اس کے لئے تجویز کیا گیا ہے۔

اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہوتا ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ ہو تو یہی وجہ ہوتی ہے۔ لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے۔ سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کے لئے تعقل منتسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے۔ پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اس کی فرع ہے اور کہیں اس کے بعد ہے۔ الغرض نسبت ہو تو سب کچھ ہو اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استثناء منجملہ نسب ہو جاتا ہے تو وہ لوازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اس عدم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے۔ الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت عدم نسبت تھی۔ بلکہ وقت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی اسی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کی طرف بھی ذات محضہ اسی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکورہ بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ علین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استثناء میں منسوب ذات ملزوم ہے اور حکم مقدمہ مسطورہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکورہ لازم آئے اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اس وجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکورہ کا مبطل نہیں ہو سکتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضاعف کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف اور مضاف الیہ ہوتے ہیں۔ علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضاعف نہیں۔ ان غلام اور مولیٰ میں جس کے افراد میں سے ایک دیکھی ہو سکتا ہے۔ البتہ تقابل تضاعف ہے سو اس کا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بے شک ضرور ہے۔ مگر نہ بایں طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہو اس جیسے

کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اس کا مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اس کا تعقل اس کے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا سو اس کا تعقل بھی اس کے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف سے توقف ہو اور سب جانتے ہیں کہ یہ صریح دور ممتنع ہے۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے۔ اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے گویاں وجہ مفہوم عرضی اضافی بے مصداق متصور نہیں بالاضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا۔ اس کا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے۔

بہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق بالقصد ملحوظ ہوتے ہیں۔ اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق و تحت مثلاً سقف و فرش میں دربارہ تعقل باہم علاقہ و توقف نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس یہ بھی نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئے گا۔ ہاں بایں وجہ کہ تقابل تضایف میں ہمیشہ دوام الاضاقین متعکس و متلائم و متعاقب ہوا کرتی ہیں تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے۔

جب کسی مصداق کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اس کو بھی ایک اور اضافت اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے اتما فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعکس ہونے کے ہیں اور بناء عکس منطقی بھی اسی تعدد اور اثینیت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہ ہو سکے چنانچہ ظاہر ہے اویروں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالجمہ ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاص کر تقابل تضایف میں چنانچہ لفظ تضایف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعاقب ہوگی تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم ہوگا۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں اضافتوں میں باہم علاقہ علیت و معلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف انتقار ہوتا تو دوسری طرف استقنا ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے۔ بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں، تلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کرے کہ یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین سے انتقار معلوم ہوتا ہے۔ لزوم ذاتی ہوتا تو یہ نہ

ہوتا تو یہ اسی کا تصور فہم ہے۔ جس علت نے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے اسی نے اس کو اس کے ساتھ نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور مشقے نمونہ خود ارے معروض ہے :

مثال جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے چیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اس کی طرف سے اس پر اور اس کی طرف سے اس پر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہو گا۔

اور صورت اس عروض کی یہ ہے کہ البعد ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہیں، ان البعد موہومہ کو دو طرفہ خارج تصور کریں تو جہات ستہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ سوان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اس کو مبداء خروج خط موہومہ اور اس کو منتهی ٹھہرائیں اور ایک دفعہ اس کو مبداء اور منتهی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتهی کا لحاظ نہ کریں تو پھر بین السماء والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہومہ واصل معلوم ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہومہ واصل بین الجبین کو لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے۔ جس کو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہاء کے دیکھیں تو خط خارج من السماء والسقف مصداق تحتیت ہے اس واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے، اسی کو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جس کے وقوع کے باعث زمین منفرد ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق فوقیت ہے۔ اسی واسطے جس پر وہ واقع ہوتا ہے اس کو فوق بنا دیتا ہے اور اسکا لئے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت فلک و سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے باقی تحت اور فوق کا اطلاق جو خود فلک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا۔

وجہ یہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصداق مبینی للمفہول ہیں اعنی بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کئے گئے ہیں۔ جیسے نور واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں نور مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مسامحات بیانی کو چھوڑ کر غور فرمائیے کہ یہ سمجھان با این ہمہ دیوانگی بفضیلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتیں اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہو گئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ قاعدہ ہاتھ آگیا کہ بین المتضائین

بایں وجہ کہ علت فاعلہ نے ان دونوں کو جدا جدا منصب اور مقام اور محل عنایت کیا ہے ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دوطرح سے اس کی تعیین اور تشخیص ہو سکتی ہے۔ پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المعبر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے۔ غرض بوجہ تعلق مرتبہ بمرتبہ جس کو ہم نے بوجہ خارجی قطع نظر عن اعتبار المعبر تعبیر کیا ہے۔ ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آ جاتا ہے۔ اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نہ کریں اپنی ضرورت کو یہی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضایف نہیں۔ ہاں ایک متضائفین میں سے زید پر عارض ہے اس لئے اس کو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیلہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروض مفہوم تضائف ثانی اعنی مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب ہے اس کے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جس کے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہوا اور اسے بھی جانے دیجئے۔

ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے۔ رہا مخاطب اس کے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہوا اور علم بالوضع بے اس کے متصور نہیں کہ موضوع را کی حقیقت کو جانتا ہوا اور ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں۔ بایں ہمہ مرتبہ اخبار اور مخاطب میں کہ مضاف مضاف نہیں ہوتی۔ بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے۔ غرض یہ ہے کہ متضائفین کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں۔ ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک تعقل کا دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عرض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر تضایف نہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے۔ نتیجہ اس کی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے، دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کر دے کہ وہ ہے یا بکر ہے سوا اعتبار اولیٰ میں تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضایف ہی نہیں بلکہ اس صورت میں ما حصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے۔ جس کو وجہ اعتبار اولیٰ بھی بنالیں تو زیبا ہے۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ

احکام مبنیہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر ”جاءنی غلام رید“ کہتے ہیں تو حکم مجنی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں، اور ظاہر ہے کہ تضایف باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے، نہ باعتبار ثانی جو اس کے لئے وجہ ہے اور یاد رہے گا ہم نے جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکندہ دعویٰ کیا ہے۔ یہ بحث ہر چند بوجہ چند غلط بینوں کو غلط معلوم ہو مگر جوابی فہم میں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالب اصلیہ کو روشن دیکھ کر ان شاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے۔ واللہ اعلم و عہد اتم

جب اس جواب با صواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو پھر سمجھالیں! مخدوم من! لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو چارنا چار یہ کہنا پڑے گا کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہ بات ہوگی کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا وہ اپنا ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو۔ الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب بھی لازم ہے کہ اول ذات ملزوم کا اس کو ادراک حاصل ہو۔

اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شئی کے قریب ہونے کے کسی دوسری چیز سے۔ اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اس کی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے۔ خاص کر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ اس میں تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے۔ بالحد جیسے حدوث توجہ جسمانی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں توجہ قلبی ہے معہذا خاص استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے۔ اور آپ خود جانتے ہوں گے انتقال حرکت ہے کہ نہیں اور اب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو لیجئے یوں سمجھئے:

کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لئے ابعاد کی ضرورت ہو۔ منجملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ صور معلومات منجملہ کیفیات ہیں سو اگر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف انتقال ہوگا تو ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہوگا جس

کے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اسی کو جو جس کے نزدیک حرکت کیسے بقا، نوع مقولہ حرکت من اولہ الی آخرہ ضرور ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حکم محض ہے الصفات سے دیکھئے تو بقا، جنس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقا، جنس عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے۔ تنزلی نہیں، اور حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقا، مقولہ ضرور ہے نہ بقا، نوع مقولہ ہاں بوجہ بقا، نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے جس میں جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی۔ بایں ہمہ نظر و فکر میں بہ نسبت حدس کے فارق ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے۔ اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق بیہودہ کس کام آئے گا۔ لیکن واضح رہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں متصور نہیں۔ لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بعد پر دلالت کرے گا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدیجی ہو، یا باعتبار انتقال دفعی ہو اور اس کو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کا ذبہ اصل میں انشاء معلوم کر کے پھر ادعا تطابق کرتے ہیں اور خبر بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اس صورت میں لاجرم جوابات درجہ علم و حکایت میں ہوگی، درجہ معلوم و محکی عنہ میں پہلے ہوگی۔ سو یہ یقین تقدم و تاخر علم ملزوم و لازم ذات جو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہیں۔ خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک اول ذات ملزوم ہے، پھر ذات لازم ہے اس میں — مدرک اگر غیر لازم ہے تب یہی ہے، اور خود ذات لازم ہے تب یہی ہے۔

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئے گا۔ سو اس کا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی تحقیق بخوبی بحث ہیکل میں گذر چکی ہے۔

اول تو یہ کہ ہیکل ممکنات میں تكثر انطبائی ہے تكثر انقاسی نہیں۔ اسی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ۔ اشکال سطحی جن میں نقطہ خطوط مقترنہ بہ ہیئت کذائی ملحوظ ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیکل ممکنہ میں تكثر بطور تقسیم اس طرح ممکن نہیں کہ ان کے اقسام پر وہ صادق آئیں یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط محض رہ جاتے ہیں۔ اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیکل ممکنہ اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ ہیکل نہ رہے گی جس کو مقسم قرار دیا تھا۔

الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکال لئے لیکن اجزاء خارج جیسہ پر اسم مذکور برابر صادق آئے گا۔ ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لے کر ہزار آئینہ تک لیجئے۔ ایک آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں چہ جائیکہ علی سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اس کی تیقح قرار دہی اور پر ہو چکی ہے۔ تو اسی قدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے۔

دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی میں حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہیں آجاتا۔ ہاں بوجہ تکثر منطبع فیہ اور تعدد مرایا و مناظر حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جس کے باعث احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی اوراق گذشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے۔ جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے۔ مگر جیسے اس ادراک میں جو بوسیدہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیفہ فاعل ذات بے حیثیت اور مدرک بصیفہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع و حیثیت انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کنہ لازم میں اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو۔ مدرک بصیفہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اٹنی اس صفت مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اس کو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دربارہ حصول صفت مذکورہ اس کو متمم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اس کو مکرر حاجت نہیں ایک وہ احتیاج سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے۔ دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اس کی طرف رجوع کی حاجت نہیں۔ ہاں مدرکیت بفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیوں نہ ہو ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعولیت ہوتی تھی۔ کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے اس لئے جب اس کی ضرورت ہوگی درجہ مفعولیت میں ہی ضرورت ہوگی۔

مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اس جگہ وہ ضرورت مراد ہے جس کو علت تامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ سو مضمین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائے گا۔ کہ ایک شے ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک

شے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے۔ اس لئے جوشی واسطہ فی العرض مفعولیت ہوگا ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العرض رہے گا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا۔ بالجملہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں۔ البتہ دربارہ مدرکیت مفعولی اس کی احتیاج ہے۔ اس لئے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارق احکام مذکور ہو گئے ہیں اثنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم وتأخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہے۔

الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بایں ہمہ احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک بار ذات لازم کو من حیث ہولیں اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں، اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم سمجھیں اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دیں اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہے گی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائے گا۔ ہر چند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے۔

لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیاکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے۔ کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیاکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے۔ بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں یہ دو صورتیں اس کی تصحیح کے لئے آتی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں ہو تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گذشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحدہ متصورہ کی صورت کر دی ہو یا مکعبی باطن نور آفتاب میں بقدر سخا ذی وتنور منطبق اور منتقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء انکشاف میں جس کو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے۔ منتقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ با وجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہتہ واحد رہتی ہے۔ کیونکہ اس وقت وہ ایک حد فاصل بین النور والجسم المنعقد ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی۔ ایسے ہی صورت معلومات با وجود اس تعدد قیام کے منکثر نہیں ہوتیں اپنی اسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اس کی یہی ہے کہ صورت

وہ ایک حد فاصل غیر منقسم بین العلم بمعنی مبداء الانکشاف والمعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل یا اعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دیں تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجب ہو جائیں اور وہ فرق قرب و بعد ظاہر ہو جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے۔

کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق اعمی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا خوب سمجھ میں نہ آئے گا۔ بالجمہ فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہے۔ تکثر حقیقی کی حاجت نہیں جب اس مٹنثار سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کما لازم خود لازم کے لئے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اس کے علم کے بعد اس کا علم ہونا ضرور ٹھہرا، پھر اگر یہ یوں کہا جائے کہ الملزوم اقرب الی اللزوم من نفسہ لازم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہو گا علیٰ ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت ان کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اد بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو بادی النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں۔ پر انتزاعیات موصوفات واقعہ اور خارجہ حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے ہیں چونکہ اس مطلب کے مبادی اور اق گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بیہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکیر فقط اس قدر عرض ہے۔

کہ اگر کوئی جسم دور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اس کو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا شخن اس کے نور سے خالی رہ جاتا ہے، اور اگر اس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اس روشن دان کے شخن اعمی جوف میں تو نور ہو گا اور اس اعتبار سے گویا مقدار مقدار شخن دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم منظم تھا منور ہو گا اور خارج میں ظلمت محیط ہو گی، جہاں پہلے نور محیط تھا اسی طرح موجودات خارجہ کو معدومات ذہنیہ سمجھتے اور معدومات خارجہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرماتے۔ سو بایں معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ عرج نہیں مگر اس کی تیق ضرور ہے کہ انتزاعیات کس کو کہتے ہیں۔ سو مختصر گزارش یہ ہے۔

کہ دو مفہوم سارے مفہومات اولیہ سے عام ہیں، ایک تو مفہوم وجود، دوسرا مفہوم عدم، جس

مفہوم کو دیکھتے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولیٰ سے غرض مفہوم کے مفہوم سے اختراز ہے کیونکہ بطور تکرار نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر ان کو مفہوم بنا دیتا ہے۔ سو اس صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولیٰ نہیں مفہوم ثانوی ہے۔ بالجملہ اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعاقبات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں سو یہی اصل مدعا ہے اس میں اگر لوجہ کوتاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجائش گرفت ہو تو ہوا کرے۔

غرض میں سے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل ادراک نہیں مدرک و معلوم ہوتے ہیں۔ تو یہ صور مدرک و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدیدات و اقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گذشتہ میں انہیں صور کا نام ہم نے حدود فاصلہ اور ہیاکل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصلہ سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصلہ ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے اور حدود ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کے لئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لے کر نقطہ تک تحدیدات متعدد ہوتے ہیں ایسے ہی وجود سے لے کر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سو اس کا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقیید حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جس کی وجہ سے ایک حد فاصلہ بین الوجود والعدم پیدا ہوئی یہ تخصیص رکھتے، جس کی وجہ سے تقسیم جو ہر و عرض حاصل ہوئی۔ پھر اس کے بعد جو ہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم و غیر جسم پیدا ہوئے۔ علیٰ ہذا القیاس نامی و غیر نامی اور حیوان و غیر حیوان اور انسان و غیر انسان و زید و غیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقتران وجود و عدم ہوگا جو اصل مبنی حدوث صور ہے غایتہافی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا۔ جیسے نقطہ میں بہ نسبت خط کے اور خط میں بہ نسبت سطح کے اور سطح میں بہ نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے اب پھر یہ التماس ہے۔

کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہوں گے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر

منشاء انتزاع ہے تو سطح اس کے لئے امر انتزاعی ہے اور سطح منشأ انتزاع ہے تو خط اس کے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لئے تو خود وجود حقیقی منشأ انتزاع ہوگا اور وہ حد اس کے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں بوجود منشأ موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ حدود مذکورہ کو وجود محدود سے جو ان کا منشأ انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اس درجہ کا وجود ان کو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت نور مبدا انکشاف اس وقت بوجہ خلوتوں ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صائب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی اسی مبدا انکشاف نفس وجودیت میں متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر مبدا انکشاف ہر صورت منفردہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب ہوں گے اتنے ہی مراتب اور مدارج مبدا انکشاف کی جانب ہوں گے۔ شرح اس معانی یہ ہے نہ

کہ اگر ہیاکل و تضاد مذکورہ ہوگا تو اس کا اجتماع ممکن ہوگا۔ کیونکہ بناء امتناع اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے۔ اور غور سے دیکھئے تو نقطہ اجتماع نفیضین پر ہے سو اجتماع متضادین کا اجتماع نفیضین کے لئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جس وقت ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو سو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود عدم لازم آئے گا۔

وہ اجتماع المثلیں سو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوشلوں میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں تفارق بھی ضرور ہے۔ ورنہ بجمیع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی۔ کیونکہ اضافت کے لئے حائثین متفائرین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متفائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے۔ ورنہ وجود صادق آئے اور تفائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شئی اور لاشئی اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع نفیضین کہتے ہیں۔ بالجمہ وجود خارجی اور وجود ذہنی اسی مبدا انکشاف مذکورہ میں اگر تماثل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نفیضین کے لئے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضاد باقی مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں اور

حقیقت میں دیکھئے تو تماثل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سینے :
 کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکہ نہیں ایسا
 ہی تقابل تضاد بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا سو اگر تقابل
 تضاد و تماثل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم متلازم ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون
 ہے اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود
 بالحدود نہ ہو جیسے متضادین میں ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ دھوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے
 ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے۔ اس صورت میں نہ کوئی مفعول
 ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے۔ وجہ اس کی تقریرات گذشتہ میں مفصل مرقوم
 ہو چکی ہے اس لئے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفاء کیا جاتا ہے۔

مفعول بہ مفعول مطلق کے لئے ساپنچہ اور قالب ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ بار بہ مفعول بہ میں ہے
 اس بات پر شاہد بھی ہے۔ سو یہ بات جب ہی متصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا
 برعکس یہ اس کو محیط ہو۔ لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ جس پر قابلیت اور
 مقبولیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں۔ پھر یہ عموم تعلق علم کہ کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں
 کیوں کر صحیح ہوگا۔

الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ
 کو محیط ہو سکتا ہے۔ غایت مافی الباب دفعۃً واحدة نہ سہی علی سبیل التناوب سہی اور حلول سریانی ہو
 تو یہ بات ممکن نہیں اس لئے چار ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول
 سریانی ممکن نہیں۔ ایک دوسرے کی حد پر تھم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لئے محدّد بن جاتا،
 جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لئے محدّد ہے یعنی آگے جانے سے مانع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں محاط کی جانب میں قسم کے
 حدود ہوں گے، محیط کی جانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہوں گے مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ
 اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے
 محیط کی جانب بھی موقع تلاقی پر بھی سطح پیدا ہوتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ محاط کی محدب میں
 وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے
 اور اس کی حد محدب اگر خط ہے تو اس کی حد مقعری خط ہے۔ باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات
 بظاہر متصور نہیں کیونکہ خط کے محیط ہونے کے کیا معنی علیٰ ہذا القیاس نقطہ کے لئے نقطہ کے ہونے

کی کوئی صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط دربارہ احاطہ حدوث حدود متماثلہ ہم کو ایک تمثیل مد نظر تھی سو وہ جسم وسط کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ ان میں سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کے لئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہ سہی ہم نے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حد اعنی خط اور خط کی حد اعنی نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہیئے یا یہ ہم یہ کب ضرور ہے کہ ہر شئی کے لئے وہی محیط ہو جو اس سے متزع ہو بلکہ منشاء انتزاع ہی اگر محیط انتزاعیات ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اس کا انکار کیا جائے

حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم کو بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے تَعَالٰی اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا بلکہ معاملہ بالعکس کہئے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے ان شاء اللہ اس باب میں اطمینان ہو جائے گا۔ سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و مشاہدہ کو شاید اس کا قرار دیا جائے تو اہل حق کو ان شاء اللہ گنجائش انکار نہ ہوگی۔

خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے علیٰ ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چنداں مخفی نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ لفظ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لے کر نقطہ تک دائرہ متوازن یہ پیدا ہوگی جن میں سے سریع الحركت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں بطی الحركت اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اس نقطہ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مدور ہوگا جو اس کو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اس کی نسبت البتہ احاطہ سطحی اور خطی کا بالفعل ہونا بظاہر مخفی ہے۔ مگر بایں نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو تصور ہی نہیں اگر متصور ہے تو ملکبات میں متصور ہے سو جہاں ملکبات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی دوسرا جسم ضرور ملاصق ہوگا اور اس کے تلاصق کے باعث یہاں سے لے کر وہاں تک سطح واحد ہو جائے گی اور خط مذکور وسط میں آجائے گا۔ ہاں اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع نہیں۔ بایں ہمہ خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہوگی پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ

کے احکام اور آثار ہوں گے وہی دوسرے کے ہوں گے۔ اس میں اگر علم بمعنی مبدا انکشاف اس پر واقع ہوگا۔ اور بوجہ مذکور اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہو کے گھا اور اس کو بھی محیط ہوگا۔

الحاصل بایں نظر کہ علم بمعنی مبدا انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار نہیں۔ اور علم بالفعل کے لئے لازم مبدا انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محاط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالفرض جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہوں گے وہی مبدا انکشاف کی جانب بھی پیدا ہوں گے۔ اور جس قدر طبقات وجود خارجی کی جانب ہوں گے اسی قدر وجود ذہنی کی جانب ہوں گے۔ بالجلہ موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے۔ بلکہ بایں نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود و حدود وجود تو امور انتزاعیہ ہیں ان کو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے ان کے موجود خارجی ہونے میں بھی کلام ہے۔ اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا۔ اس صورت میں حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہوں گے۔ اور وجود داخل جوت حدود اور نیز وجود خارج جوت اُنی وجود محیط ان کے لئے منشاء انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندسی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے۔ سطح خارج پر نہیں ہوتی۔ مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے ہیں۔ اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ بایں ہمہ اگر اس کو نہ مانے تو تصادق امور متبائنہ لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو وہ سیکل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لیں گے تو لاجرم دونوں سیکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر ان کو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو جوت مثلث میں ہیں جو کچھ ہے دونوں ہی مثلثوں کا معنوں ہے اس صورت میں جس کو متبائن کہتے ہیں ان میں فقط فرق اعتباری ہوگا۔ دوسرے وجود داخل کہتے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکے گا۔ ہاں اگر وجود داخل ہیا کل کو معنوں کہا جائے تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں۔ بالجلہ ہیا کل و حدود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے۔ سو حدود مذکورہ اور وجود داخل بہم ہوں گے۔ تو ان کے لئے خارج میں وجود ہوگا۔ ورنہ باعتبار معنوں خارج میں موجود نہیں ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ذہنی داخل ہیا کل ہوگا۔

اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امور انتزاعیہ کو جمیع الوجوہ معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ

کی ضرورت نہ ہو۔

الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لئے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے تحت میں بھی انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں۔ ورنہ عدم کے لئے الصفات بالوجودیات لازم آئے آخر تعقل اور انتزاع جو لاجرم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لئے مسلم ہے۔ پھر عدم اگر متعقل و منتزع ہو تو کیوں کر ہو۔

باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا۔ مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لئے عنوان ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عدم کے لئے بھی عنوان ہوتے ہیں۔ فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنوں کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنوں کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ معنوں اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو۔ وہ خود ہی قائم نہیں اس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو۔ بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی ان کے لئے منتشر انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہیں ویسے ہی بوسیدہ حدود مذکورہ بھی نہیں۔ بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے اعلیٰ سلب اضافت حدود کے اس کا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور ایجاب عدولی اس پر حمل کر لیتے ہیں۔ چنانچہ لاتناہی جو اس مادہ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر ثابت ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی ہے۔ کیونکہ ما حاصل اس کا وہی حدود مذکورہ ہیں اور ان کے لئے وجود انتزاعی حاصل ہے۔ اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لئے کافی ہے۔ اس صورت میں حاصل کلام یہ ہو گا کہ تصور عدم مقید بوسیدہ حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیدہ تصور عدم محدود اعلیٰ بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے علیٰ ہذا تقیاس تصور وجود مقید بوسیدہ حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود اعلیٰ بمعونت تصور وجود مقید ہوتا ہے۔

غرض جیسے ابتداءً علم تمام کلیات بوسیدہ علم جزئیات ہوتا ہے جس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیدہ علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیدہ علم وجود مقید و عدم مقید ہونا ہے۔ بالکل اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اس کے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے

جیسے وقت موجود خارجی خارج میں قائم بالوجود الداخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں، اور اسی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مخترعات خیالیہ مثل انبیاء اغوال میں فرق ہے۔ اور یہی معنی ہیں اس قول کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہیں در نہ بجمع الوجوہ معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں۔ بالجمہ وجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سے اسی من حیث ہو امور انتزاعیہ ہیں۔ ہاں جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت ہم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علی ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے۔ ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشاء انتزاع ہیں۔ اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں۔ اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لئے ہماری ہیاکل منشاء انتزاع ہیں۔ ہم کو انتزاعی معلوم ہوتے ہیں اور بایں وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں۔ اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہود نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہو گئی ہے۔ اسی جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبدا انکشاف کا وقوع خود مبدا انکشاف پر اور مخرج مبدا انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن نہیں ہوا پنا مشاہدہ اسی بالکنہ اور اپنے مناشی کا علم بالکنہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے۔ دلیل معلوم ہوا اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہم کو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اس کا باعث فقط وہی ہے کہ مبدا انکشاف کو اس طرف حرکت ہے۔

باقی یہ بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب فرد ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہیں تو اس

کا جواب یہ ہے کہ

کہ تعقل کہ منسوب کے لئے منسوب کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے۔ اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ سمجھ میں نہیں آ سکتے۔ سو در صورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے کسی نوع کی تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لئے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں۔ بلکہ تحقق کے لئے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشاء نہیں جو ضرورت علمی کے لئے ضرورت خارجی

بعد عرض اس وجود کے اگر اس کو موضوع بنائیں تو لا تنافی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اس پر حل کریں تو لا جرم ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہ ہو اس کے لئے حاصل ہو جائے گی اور اس وجہ سے عنوان تصور بن جائے گی۔ بالکلہ تصور عدم مطلق و عدم مقید بالکنہ نہیں اور کیوں کر ہو عدم کے لئے کوئی کنہ ہی نہیں ورنہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو۔ ہاں تصور بالوجہ ہے۔ اتنا فرق ہے کہ لوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو لوجہ عدم مطلق سلبی ہے جس کا دہاں ایجاب ہے اس کا یہاں سلب ہے۔ پھر یہ سلب بطور عدول اعمی بحیثیت وجود ذہنی اس کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے۔

اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ ذی الوجہ کے ساتھ قائم ہے، دہاں ذی الوجہ کے ساتھ قائم نہیں۔ بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو مقارن و محیط ذی الوجہ ہے۔ بہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے۔ لیکن وجہ کے وجودی ہونے سے کنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا، ادھر بالبدانہ معلوم کے عدم کے لئے کوئی کنہ وجودی نہیں۔

پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اس کے لئے واسطہ فی العروض اور معروض دونوں وجودی چاہئیں۔ اس لئے کہ معروض علم اس جگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کنہ نہیں جو یوں کہا جائے کہ بدلا لت تحقق علم کنہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں ہوشبہ مذکور کہیں۔ یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا ہاں جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کر کبھی وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم العلم ہو جاتا ہے۔

مثلاً سایہ عدم النور ہے اور بایں نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں۔ لیکن وقت ارتقاع آفتاب و صفار جو اگر کسی میدان مستوی میں جس میں نہ کوئی آڑ ہو نہ پیار نہ درخت ہو نہ جھاڑ کوئی شخص تن تھا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان میں اس کا سایہ جو عدلی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دھوپ جو وجودی ہے عدلی خاص کر وقت حرکت کہ اس وقت وہم غلط کار نظر حقیقت بین کی ایسی نظر بندی کرتا ہے

کہ دھوپ کی طرف وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں۔

اب دیکھئے یہاں عدم الوجود بمنزلہ وجود عدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے۔ اعمیٰ دھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم، مگر بادی النظر میں دیکھئے تو دھوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم عدم معلوم ہوتا ہے۔ سو جس کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے۔ مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے۔ بہر حال عدم کے لئے کسی وجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیوں کر ہو۔ اجتماع النقیضین اور اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لئے بھی وجود ہو۔

الغرض عدم تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا امور انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجود منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا، اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے۔ پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الیٰ شیء علیٰ نفسه لازم آئے۔ کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیئے۔ اس لئے منشاء انتزاع وجود، وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اس کے لئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا۔

الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں۔ پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بحر حدود و فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں۔ جس کو قابل انتزاع کہیئے۔ لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود مذکورہ کے اور کوئی ہوگا۔ چنانچہ معنی انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزاع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں۔ سو قبل حدث حدود نہ وجود کسی طرف کا منظور ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے بل حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں۔ جس سے ان کا وقوع بین الوجود الخاص و عدم الخاص لازم آتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

القسمۃ بحر حدود مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا، وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اول اعمیٰ سب میں اول جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے۔ پھر حد وجود کی حد کا انتزاع ہے۔ غایت مافی الباب اور نہایت کاریہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے

دوسری حد کے لئے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے۔ ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے۔ اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں۔ ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے رکھلائیں یا نہیں، ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے۔ ہم ہی کیئے جاتے ہیں۔

ارباب فہم پر مخفی نہیں کہ حدود فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم حیولت بن الشیئین ان کے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیولت کا تعقل ان دونوں کے تعقل پر موقوف ہے۔ سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کسی امر انتزاعی کے حد ہونے میں تامل نہ رہے گا۔ کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہو گا۔ جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو۔ جب اس قیل و قال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچھی!

آپ کو یاد ہو گا جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شئی کا کسی شئی سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم لازم ذات اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے۔ ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس اللازم ہے اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے۔ سو بحمد اللہ ملزوم کا بہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے۔ رہا منشاء انتزاع سو اس کے اقرب ہونے کے اثبات مبادی ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے۔ سو سینٹے!

حدود کا بہ طفیل وجود موجود ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود اعنی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو۔ بلکہ حدود کا وجود ہی نہیں۔ اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدود متصور نہیں۔ جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا۔ بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اول ہونا ضرور تھا ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے۔ اور وجہ وہی ہے کہ افتقار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے۔ خارج ذہن میں یکساں رہے گا یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں اگر متبدل باستقار ہو جائے ورنہ لازم ذات نہ ہو گا۔ اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہو گا۔

سو اس کا حاصل بحر اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سو وجود کے ادھ کوئی نہیں، حدود وجود باہم ایک دوسرے کے لئے

منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہ جہت وجود ہوتے ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ ان کا وجود بہ نسبت وجود مطلق ضعیف ہو۔ سو یہ بات برسرِ چشم ہے کون کہہ دے گا کہ حدود متوسط کا وجود ہم سنگ مطلق وجود یعنی منشاء انتزاعِ ادل ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا۔ بہ طفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ پھر دونوں کیوں کہ برابر ہوں گے، ایک قوی ہوگا دوسرا ضعیف ہوگا۔ بالجملہ وجود حدود متوسط وہ عطاء وجود مطلق ہے۔ اس صورت میں منشاء انتزاع بحر وجود اور کوئی نہ ہوگا۔ نہایت کار بعض مراتب میں وجود کے لئے پیرایہ حدود ہو اور جب وجود علی میں بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوا تو اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا، اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتہ و نشان پیچھے ملتا ہے۔ پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے سو یہ مضمون بعینہ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے۔

المنشاء للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیة من انفسها
اور بجائے لفظ اقرب کے اگر لفظ اولی رکھیں جو یک معنی مراد اقرب ہے تو پھر صورت عبارت بوجہ تبدل صلہ یہ ہو جائے گی۔

المنشاء للانتزاع اولی بالامور الانتزاعیة من انفسها
رہی یہ بات کہ نسبت اولیت تفائر کو مقفی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں سو اس کا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات تفائر لازم من نفس لازم کام آیا ہے۔ اعمی جیسے تین اعتبار دہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے دہاں لازم کو من حیث ہوئے کہ مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ کو من حیث ہوئے کہ مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں۔ اور جیسے دہاں لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے تھے، یہاں بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے دہاں لازم من حیث الوقوع علی المعروض کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ اعمی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود الخارج منها مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالوجود الداخل فیہا اعمی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے حذو میں جاری ہے۔ کیونکہ وجود مطلق کے لئے تو کوئی حد ہی نہیں۔ چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اں

صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی۔ اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی!

الفرض یہ تینوں اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں۔ مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل بین اللازم والمعرض کو مستلزم ہے۔ اس صورت میں حد فاصل بین اللازم والمعرض کے لئے لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی اعمیٰ جیسے ملزوم اولیٰ باللازم من نفس اللازم تھا ایسے ہی لازم اولیٰ بالحد الفاصل ہوگا۔ مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی جہاں حد فاصل ہوگی وہ بین اللازم والمعرض ہی ہوگی!

وجہ اس کی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث حد و فاصلہ ممیزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں۔ ورنہ بعد اقتران ایشیٰ واحد ہو جائیں گے۔ پانی کو دیکھتے کہ اس کو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شئی واحد متصل ہو جائے گا۔ جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقتران بقاہ تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئی واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے تکرر کا نام بھی نہیں۔ حدوث تمیز اور حد و فاصلہ کا ظہور کیوں کر متصور ہے۔ باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اس کے حدوث کے کیا سامان ہیں۔ اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں۔ ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا۔ اور در صورتیکہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ ہدایت تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لا طائل سے بجز بے ہودہ سرائی کے کیا حاصل۔ ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے۔ جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم الفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو سواس کا جواب یہ ہے کہ تفرق و اتصال کے لئے امتیاز ظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ مصحح تفرق و اتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق و اتصال ازلی ہیں تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل نہ رہے گا، تقابل تضاد کہتے یا تقابل عدم و ملکہ

کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہو گا وہاں دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہو گا۔

مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئے گا۔ سو چار ناچار وجود مساق کا قائل ہونا پڑے گا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لئے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشیء علی نفسه لازم آئے گی۔ اسی تمام موجودات تحقق میں وجود کے محتاج ہیں۔ یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہو گا۔

اور وجہ اس کی پہلے ظاہر ہو چکی اسی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے۔ اور معروض مثل واسطہ فی العرض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے۔ اس لئے کہ حسب قرار دیا سابق ہر حادثہ کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے۔

ایک واسطہ فی العرض، دوسرا وقوع، تیسرا معروض، اور مبادی باقیہ متمات امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہوتی ہیں اور جو حادثہ ہی نہیں ان کو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں۔ سو وجود اگر حادثہ ہوا اور اس کو بھی اپنے تحقق میں امور ثلاثہ کی ضرورت ہوتی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہو گا اور استغناء کس کی صفت ہو گی۔

بالجملہ انفرائج کے لئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہوا اور وجود سے تحقق میں سابق ہو۔ سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشیء علی نفسه لازم آئے گی۔ اس لئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لئے حدوث حدود کے لئے جو بالیقین مشہود اور مسلم کا قہ انام ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہوں گے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل و منفعل ہوں گے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عرض ہو گا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہو گی اور یہی ہمارا مطلب تھا تو صریح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے۔

کہ معروضات سابقہ میں یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہیں۔ اسی مابین کہ لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضائف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں۔ دوسرے یہ دونوں اگر کسی کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لاجرم ان کا ملزوم ان سے پہلے مستحق ہو گا اور وجود و عدم کا

تحقق اس کے تحقق پر موقوف ہوگا۔ سو یہ دونوں باتیں بہ نسبت وجود متصور ہو سکیں نہ بہ نسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اول ہے اور سب حقائق کا تحقق اس کے تحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اس کو نہ مانے تو نہ مانے۔

باقی رہا عدم نہ اس کے لئے تحقق نہ اس کا تحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سوا اس کے اور مفہوتا ایکابیہ کی گنجائش ہو ہاں عدم لزوم اور سوا اس کے اور اعدام کا ہونا اگر کہتے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں، اس لئے چار ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ مصداق لازم ذات حدود حائلہ ہیں جن کو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور ہیا کل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء وجود و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں۔ پھر اس پر تضائف بھی موجود توقف تحقق بھی مستحق خارجاً و ذہناً لزوم بھی مسلم۔ غرض وہ کون سی بات ہے جو لو ادم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں ایک شبہ ہو تو حلول سریانی کے ہونے میں شبہ ہو سوا اس کا جواب یہ ہے کہ

کہ واقعی بادی النظر میں مابین ملزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حقین ہو تو معلوم ہو کہ جہاں حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کذا لازم و عنوان الملزوم ہے۔ بین کذا لازم و الملزوم نہیں۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ

کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں۔ ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے۔ بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہوگا۔ مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے حق عدم ممکن نہیں تو حاصل وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہو ہے۔ بشرطیکہ عدم خاص لائق اعنی لائق عدم خاص واسطہ فی الثبوت لزوم ہیکل خاص ہوا اور واسطہ فی العرض فقط وہ مرتبہ من حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا غلط ہو جائے گا۔

اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العرض وہ عین مرتبہ ملزوم ہے۔ اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و ملزوم میں نسبت واقعہ بین لازم و الملزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العرض میں نسبت واقعہ بین لازم و الملزوم پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا نقطہ یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے بالجملہ جو چیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العرض کے لازم ذات ہے پھر جب واسطہ فی العرض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں حلول سریانی ممکن ہے

ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا۔ مثلاً سطح مدور کو خط مستدیر لازم ہے۔ سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول سریانی ہے اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لیں تو اسی خط کے ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لیں حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور معنوں مع عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور علاقہ ملزوم ظاہر ہوگا۔ ورنہ فقط معنوں کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں یہ حکم کہ سو مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہوں گے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اس کا متمم ہو اور سو ان کے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اس سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعدد کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکزی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو مماس ہو اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو۔ بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا۔ یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہو ان دونوں حکموں میں سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔

غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے۔ سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان حلول کئے ہوئے ہیں۔ بہر حال عنوان ملزوم اور کنہ لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے۔ غایتہ ما فی الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے۔ مگر کوئی ایسا لازم ماہیت بتلانے تو یہی جس میں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنہ میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو۔

رہی یہ بات کہ زوج ہونا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت بایں ہمہ اربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم تغایر حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ مثال مذکور میں تسامح ہے۔ اس مثال میں ملزوم اصطلاحی نہیں ملزوم لغوی ہے اور ہماری غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو یوں جنس و فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ پر

اعتراض نہیں ہو سکتا۔ واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد و نوع ہیں اور اربعہ خمسہ وغیرہ اس کے افراد ہیں۔ زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیوں کر ہو۔ ابتداء رسالہ میں تسادی ملزوم و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے۔ پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اس کے متصور نہیں کہ زوج کو نوع کہیے اور اربع کو فرد اور اربعہ خمسہ میں گننا کثرت نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہیے اور یہ بھی نہ سہی احتمال جو تبت میں تو کچھ کلام ہی نہیں۔ پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی بلکہ جب بشہادت برہانی تسادی لازم ذات و ملزوم اور نیز تحقق حلول طریاتی ہیں کہ لازم و ملزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جس کی صحت پر کوئی دلیل اب تک قائم نہیں۔ معارضہ کرنا اسی کا کام ہے۔ جس کو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے۔

ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے رسیدہ اگر کوئی مہندس غروب کی خبر دے اور اسی وقت کوئی کو دن جاہل لب بام کھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اس وقت یہ شخص اپنے آنکھوں کی دیکھی مانے گا، یا گھڑی والے کی بات کو بیخ جانے گا۔ جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سنتا بلکہ بشہادت مشاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہیں اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے۔ اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم و فہم کی ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت پہنچانے میں علم و فہم درکار ہے وہاں تو بدرجہ اولیٰ تغلیط۔

مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی سہی، مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی نہ تھی وہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں، ضعیف نہ قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی و فارجی جو نوع و جنس میں بھی متصور ہے غرض لازم و ملزوم ہی پر موقوف نہیں۔

الحاصل: کہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی کہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی ہوتا ہے۔ مگر کہ لازم اور کہ ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ مفاد حلول سریانی اگر غور و انصاف سے دیکھے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہیاکل متصور ہے اور در صورت حلول وجود ہیاکل ممکن نہیں۔ وجہ اس کی مطلوب ہے تو سینئے:

کہ حال و محل دونوں اگر اقسام ہیاکل بلکہ ایک درجہ کے ہیاکل میں سے ہوں۔ جیسے فرض کرو، دونوں سطحی ہوں یا دونوں خطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لئے حد و طرف

ہو یا نہ ہو اگر حد و طرف ہوں گے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہو گا ورنہ پھر حد و طرف کہنا غلط اور اگر حد و طرف نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔

یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود، اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستثنیٰ ہو گا۔ پھر یائیں ہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء بمبدل باحتیاج ہو جائے گا۔ کیونکہ حلول کے لئے احتیاج ضرور ہے۔ دوسرے اجتماع المثلین لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی، نہ خارجاً نہ ذہناً اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بحر اختلاف اعتبار متصور نہیں۔ مگر اس فرق اعتباری کو سوا حدود حلول کوئی نہیں کہتا۔

باقی رہا سواد و بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹنے دہاں سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہے۔ حالانکہ سپیدی و سیاہی اور جسم میں قسم فرق حقیقی ہے تو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی موجود ہے۔ سطح کو جہاں سے کاٹتے دہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا قصور کیا ہے کہ یا وجود تساوی سواد و بیاض حلول سریانی نصیب نہیں۔

دوسرے سواد و بیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوں گے۔ باقی شخن جسم میں تصور کون ایسا ہی سمجھیے۔ جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے۔ سو اگر اور صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل شخن جسم میں ہو جائیں گے تو ہم بھی کون بالفعل کے داخل جسم میں قائل ہو جائیں گے۔ بالجمہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف و حدود میں متصور ہے۔ اس صورت میں لازم ماہیت کو حال فی الملزوم بالحلول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجه الملزوم مراد لیں یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل تجویز کریں۔

سو یہ بات کہ دونوں ایک درجہ کے ہیکل وحد ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات مفات الی الملزوم بتقابل التضالیف نہ ہو اور اس کا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لاہوم یہی ہو گا کہ حلول سریانی اگر ہو تو کونہ لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ اشلہ مذکورہ سے واضح ہے۔ مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ کونہ لازم اور کونہ ملزوم میں حلول سریانی نہیں ہے تو حلول طریانی ہے۔ اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی اور حد لاحق ہو گا، اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اس کو ظاہر کیجئے۔

الحاصل : فحوائے تقریر مذکورہ سے بایں وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو جدا۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں۔ مگر ہم نے بایں مجبوری کہ مہنوز لازم کا امر انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو محکم ہے جا اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائے گا۔ اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی ثابت کی اور اولویت منشاء انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی، ورنہ حق پوچھئے تو یہ دونوں مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغائر ہیں۔ بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلاتے ہیں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہیں۔ تو اس سے تو کم بھی نہیں کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو۔

رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامریوں ہے تو صفات انضمامیہ کے لئے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہوں گی، حالانکہ صفات میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں۔ سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل کے آگے عقل بہانہ کشش کی بھی نہیں چلتی بایں ہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو لیجئے :

جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہوا معنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حائلہ بین المنتسبین کو دونوں منتسبین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلیہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ اجمالی ہوگی، اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلیہ کی طرف تو بایں وجہ کہ اس صورت میں وہ احدى منتسبین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہے گی پر بہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائے گی اور یوں خیال آجائے تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں۔ منجملہ حدیث النفس سمجھئے

اب سنیئے :

کہ نسبت حائلہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبتہ ملحوظ ہوگی۔ تو منجملہ انتزاعیات ہوگی، اور جب من حیث انہ منتسب ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت میں ظاہر ہو جائے گی۔ غرض من حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں، اور من حیث انہ اضافة و نسبتہ انتزاعی ہیں، اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبتیہ ہیں تو یہ تینوں اعتبار ان میں

برابر جاری ہو جائیں گے۔ اور شبہ مذکور معقول ہو جائے گا۔ مگر چونکہ انتزاع کے لئے اول علم منتسبین
 فردی ضرور ہے بطور احساس ہو یا تعقل ہو۔ اس کے بعد کہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا
 معنی۔ تو جس منتسب کا اول احساس یا تعقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود و عدم قابل
 احاطہ وجود دہنی نہیں پناچہ سابقاً معروض و مبرہن ہو چکا ہے۔

اور اس صورت میں وہ حد من حیث اثنہ اضافہ تو ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی۔ ورنہ علم منتسبین فردی
 فردی نہ رہے گا۔ لاجرم من حیث اثنہ صادر اور واقع ہوگا۔ اس لئے انضمامیات اول درجہ
 کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات دوسرے درجہ کے، اعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات
 سے پہلے معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث اثنہ
 نسبت کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث اثنہ حد میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا
 اس کے بعد دو اعتبار مذکور اعنی صدور وقوع پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ صدور وقوع دونوں
 مغنوم و مجوری ہیں۔ اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور وجود موصوف اول لازم ہے۔

اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں
 ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل میں اور جہت وقوع سے صفات مفعول میں۔
 اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جہاں کہیں وجود
 حدود اعنی تحقق نسبت معلوم ہو اور پھر حد و نسبت احد المنتسبین پر محمول نہ ہو سکے تو پھر بالیقین
 معلوم ہو جائے گا کہ وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور من حیث اثنہ صادر اور واقع مانفوذ
 ہے من حیث اثنہ نسبت مانفوذ نہیں۔ سو بشہادت آیت النبی اُولٰٓئِکَ بِاُمُومِنِیْنَ مِنْ
 اَنْفُسِهِمْ ارواح مؤمنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا جس کے ایک جانب میں روح
 بنوی ہے معلوم و محقق ہے۔

بایں ہمہ ارواح مؤمنین روح پر فتوح حضرت الکوین پر محمول نہیں تو لاجرم وصف منسوب ثانی
 ہوں گے اور یہ شبہ مندرج ہو جائے گا کہ ارواح مؤمنین روح مقدس بنوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے
 حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہ ہونے کی کیا وجہ، حالانکہ انتزاعی ہونے کے لئے انصاف لازم ہے
 اور انصاف کو محل لازم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے۔
 باقی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے انصاف سے دیکھتے تو بعد اثبات اس بات کے
 کہ ارواح مؤمنین امور اضافیہ ہیں اس کا بیان ہمارے ذمہ ضرور نہیں کیونکہ ہماری غرض منسوب

مطلق منسوب پر موقوف ہے۔ سو اس قدر فقط تحقق اخلافت کو لازم ہے اور تعین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو یہود و تطویل لا طائل کیجئے۔ بایں ہمہ کسی قدر اس باب میں پہلے بھی اس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ واز واجہ امہاتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بواسطہ ارواح مؤمنین واسطہ فی العروص ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے۔ اس وادی پر خار سے تو دامن مقصود بچا لاتے پر ایک اور خلش درپیش ہے۔ اس کا بند و بست بھی ضرور ہے۔ وہ یہ ہے کہ ارواح مؤمنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک امر انتزاعی بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول نہ ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مؤمنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاع اعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہوا کرتا اس صورت میں آپ کو بہ نسبت ارواح مؤمنین دربارہ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ دربارہ علم نسبت حاصل ہے۔ کیونکہ جیسے قیوم ممکنات اور قیوم حادثات و وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور ہیا کل تمام ممکنات کے اس کے ساتھ قائم ہیں۔

اور اس وجہ سے سرمایہ علم تمام ممکنات اعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم ہیا کل ارواح مؤمنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مؤمنین اعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسی وجہ سے ہر آن و زمان میں بالضرور سب کو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اس کی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو۔ کیونکہ ضروری ہو گا تو سبھی کا علم ضروری ہو گا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی۔ سو یہ بات سبھی احوال کے ساتھ برابر ہے۔

حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مؤمنین کی کچھ خبر نہیں ہوئی۔ قصہ انک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بایں ہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہ ہوا۔ حضرت علیؓ بوجہ شکر رنجی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہ زہراؓ سے پیش آتی تھی، مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہ ہوا کہ حضرت علیؓ کہاں چلے گئے درہ سوال کی کیا حاجت تھی۔

اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور ان کی کیفیات وارده کا علم نہ ہو اور ان کے افعال و اقوال کی اطلاع نہ ہو۔ کیونکہ ارواح مؤمنین روح مقدس بنوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اتزاعی ہوں گی اور اس وجہ سے قائم بالروح البنوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی۔

اور جب روح جوئی ارواح مؤمنین کی قیوم ہوتی تو ان کے تمام افعال کے لئے بھی بالظہور قیوم ہوگی، علیٰ هذا القیاس ان کے تمام انفعالات کے لئے حامل ہوگی چنانچہ ظاہر ہے، اور اگر بایں ہمہ علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لئے بھی ان کا علم لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور افعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف متبادر بہ تحکم یہ کہئے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا۔ جیسے حساب و سوال و کتاب و روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا! تعالیٰ اللہ عن ذلک علماً کبیراً۔ تو اس کا کیا جواب کہ اہل حق و تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے۔

یہ ایک اور گھائی دشوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ بمحنت تقریر حال دیگر تقریرات گزشتہ اگر غور کیئے تو بین العلمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی اکرم فرق ہیں ہے۔

الحاصل

شرح اس مسئلہ کی یہ ہے کہ حدوث حدود کے لئے حدود کے دونوں جانب میں اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث اتھا صادیقہ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور من حیث اتھا واقعہ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ و لاحقہ ہو جائے، اور سن لیجئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم مرتبہ حقیقت حدود میں برابر دھیل ہیں۔

شرح

اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے۔ ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں مثال مطلوب ہے تو لیجئے۔

اگر ایک سطح وسیع پراٹھا دائرہ ہو جس کے جوف کا رنگ کچھ اور ہوا اور خارج کا کچھ اور تورنگ داخلی کی حد ہر چند وہی حد عام ہے جس کو دائرہ کہئے۔ پراس کی جہت

مثال

وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے، اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے، اور اس مثال میں شبہ ہے تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لئے روشن مثال ہے۔

بالجملہ حد فاصل بین النور والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھیئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے ایسے ہی حد ہے جس کے دو طرف مختلف النوع محدود ہیں۔ پھر اگر اس حد کو متمم نور کیئے تو اس وقت بھی حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں وہی سطح نورانی جس کو اپنے محاورات میں ہم دھوپ کہتے ہیں عارض ہے۔ لازم ذات نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اگر متمم زمین کیئے تو یہ ہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جس کی جہت وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی، یا اقتران دھوپ اور سایہ ہے اپنا اطمینان کر لیجئے۔ کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد عائل ہے۔ مابین النور والظلمات حادث ہوتا ہے پھر اس کے ایک طرف سے دیکھیئے تو ایک خط نورانی ہے جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدی سایہ کے ساتھ قائم ہے، اور دوسری طرف دیکھیئے تو ایک خط ظلمانی ہے جس کی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے۔ جب یہ بات دلنشین ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے:

کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ اعسنی حدود مذکورہ اور ہیا کل ممکنہ ہیئت ترکیبی وجود و عدم، اور جہت وجودی و عدی و دوز اس میں داخل ہیں تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا منتزع ممکن نہ ہوتیں چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی ارواح مؤمنین جو حقائق ممکنہ میں ایک حقائق خاصہ ہیں، جہت وجود خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہوں گی۔ چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے، پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو پر جہت عدی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مؤمنین و افعالات و انفعالات ارواح مؤمنین ہر آن و زمان میں

لازم و ضروری ہے۔

الحاصل : مصداق حقائق ممکنہ ارواح مؤمنین ہوں یا سوا ان کے اور کچھ ہو مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ ارواح مؤمنین کی حقائق خاصہ ہیں۔ سوا ان کی جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی، اور روح پاک حضرت لولاک علیہ السلام اگر قیوم ارواح مؤمنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے۔ دونوں جہتوں کے اعتبار سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ کہا جائے۔ جس سے چار ناچار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر آن و زمان میں حصول علم جملہ ارواح مؤمنین بتمام افعالہا و انفعالاتہا ضرور ہے۔ جس پر شبہ مذکور کو درود کی گنجائش ہے۔ ہاں بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکور کی تو ضرور ہی ہیں۔

چنانچہ بیان حال سے مسیق ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لئے کہ حدوث حدودناصلہ کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور وجودی ہوں ورنہ انفراج بین حصص الوجود المطلق لازم آئے گا۔ جس کے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوتی ہے۔ اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے۔

اس لئے ہر مہیکل کے دونوں طرف میں حصص وجود ہوں گے، اور ظاہر ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں۔ اس صورت میں لاجرم ہی کہنا پڑے گا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار و ادساب ذات خداوند پاک ہی ہے فقط قیوم جہت وجودی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیا کل ممکنہ بالوجود الالہی لازم آئے گا اور ادراک لوازم ذات وجود میں سے ہے۔ بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل میں اوصاف وجودی ہیں۔ تبعاً موجودات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لئے ثبوت محمول کے لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو۔

الغرض ذات پاک خداوندی تعالیٰ شانہ، اور روح مقدس حضرت لولاک صلی اللہ علیہ وسلم

میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم جہت واحدہ ہے۔ اس لئے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہیں۔ ہاں بوجہ تعلق جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضر ہیں۔ سو جیسے ارواح مؤمنین کو اس صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہوگا۔ اگر روح مقدس نبوی علیہ السلام کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح بجمع انفعالہا و الافعال تہا لازم ہے۔ مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے مقام توجہ روح مقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ دوبارہ حصول علم و انکشاف معلوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی مبداء الانکشاف حدوث علم و انکشاف کے لئے کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورتہ الشیء کہا جائے۔ باعتبار اکثر داغلب ہے۔ ہاں معلوم کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے۔ اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ چنانچہ حصول کا صورتہ الشیء کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر مبنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو حقیقت میں اس کے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء انکشاف معلوم کے لئے ہے۔ دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور سوا اس کے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت حصول صورتہ الشیء اور مصدر مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبداء انکشاف ضرورت اصلہ میں سے نہیں۔ بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں۔ بالحد فقط حصول صورتہ الشیء ادا ک نہیں ہو جاتا توجہ روحانی بھی جس کو تقابل چہرہ پنهانی کہیے ضرور ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ بین الفاعل والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جن کے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل ومفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اس کی ہو جاتی ہے۔ سو مبداء انکشاف ایک امراضانی ہے بایں اعتبار کہ لوازم ذات امراضانیہ ہوتے ہیں چنانچہ بہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے، فاعل کے ساتھ اس کو ایک اضافت حاصل ہے اور بایں اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول یعنی معلوم کا مشتق ہونا اس پر شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اس کو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے۔

نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من نفسہ ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق بہ نسبت مبداء افعال ایک امر انشراعی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انشراعی ہوتا ہے۔ جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزوم پر موقوف ہوتا ہے۔ ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبداء انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبدأ والمفعول ہوتا ہے اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں۔ چنانچہ اسی بنا پر لوازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

الحاصل مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل کو فاعل کے ہوتی ہے، یا یوں کہیے فاعل کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی۔ اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبداء فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبداء فعل اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود نہیں ہوتا، بلکہ بشرط لحوق عدم خاص ہوتا ہے سو ایسے ہی مبداء انکشاف بھی بشرط لحوق عدم خاص جس کا پیما نہ مفعول بہ کو سمجھئے ملزوم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ بالجلہ باہم و جودہ باہم تناسب ہے اس لئے معلوم مطلق کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی مبداء انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی۔

غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں۔ بواسطہ مبداء انکشاف ہے مگر توسط مبداء انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط حد اوسط قیاس مساوات ہے۔ اس لئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ

المعلوم المطلق منسوب الی مبدأ الانکشاف بالنسبة الخاصة
المعلومة و مبدأ الانکشاف منسوب الی العالم ایضاً كذلك

یا یوں کہیے

العالم منسوب الی مبدأ الانکشاف کذا و مبدأ الانکشاف ایضاً

منسوب الی المعلوم المطلق کذا۔

الغرض نہ عالم اور مبدأ انکشاف میں باہم تصادق ہے نہ مبدأ انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہو اور صورت قیاس اقترانی کی بطور معروف حاصل ہو۔ اس لئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی، اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس قیاس میں نتیجہ کا دار و مدار ہے کلیتہً نہیں در نہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ وہی نسبت نصف ہو نسبت ربع نہ ہو اس لئے کہ یہاں بھی بعینہ یہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے۔ اس لئے لازم پڑا کہ نقطہ تحقق نسبتیں مذکور تین علت تامہ حصول علم للعالم نہ ہو۔ سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم ومبدأ الانکشاف اور بین مبدأ الانکشاف والمعلوم المطلق ہونا ضرور ہے اسی عالم کو مبدأ انکشاف کے ساتھ نسبت مسامتہ چاہئے اور مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتہ چاہئے۔

القصہ مبدأ انکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہئے جس کا حاصل وہی توجہ اور مسامتہ ہے جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو گو اس کو نسبت حصول فی الید اسی طور حاصل ہو۔ جیسے وقت مسامتہ اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منعکس ہیں۔ صاحب آئینہ کو مشہود نہ ہوں گی ایسے ہی فقط حصول صورتی مبدأ الانکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبدأ انکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت اولیٰ ہے۔ انکشاف صورت للعالم کے لئے کافی نہ ہو گا۔

القصہ دونوں کا مثل آئینہ و صورت آئینہ یا مثل گلس بندوق و نشانہ ایک سیدھ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتیں معلومین سے کام نہیں چلتا اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبدأ انکشاف کی سیدھ میں ہے اور مبدأ انکشاف عالم کی سیدھ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گو یہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے۔

الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتیں اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتیں ثانیاتین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں متصور نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقع علی محیط اور نیز نقاط واقع بین الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقع علی محیط ہیں کیونکہ حدود وجود

دلہی ہیں۔ اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت احداث و علیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی۔ وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کاشفہ ہے اور مبداء کشف خداوند علیم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جن میں سے اقرب الی الذات صفت کاشفہ ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے ساتھ نسبت تو متساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جس کے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت متساوی ہوتی ہے اس لئے کہ متقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور ان کے وتروں میں ہوتی ہے اسی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب۔

الغرض تقابل ہدایت و اضلال و رحمت و غضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور بے نقاط قاعدہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور مرفع ہو گیا، اور نسبت روح مقدس بنوی علیہ الصلوٰۃ والسلام الی معلوماتہا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے۔ نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط القاعدہ ہے وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں مگر پہلے ایک تمہید پیشکش ہے:

مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اس لئے کہ زید اگر ایک ذات

خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لازید صادق آتا ہے، اور نہ

موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لازید بھی صادق نہ آئے

تو ارتفاع النقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو دوسری

عرض یہ ہے کہ حوادث کائنات تو مسلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق

کی طرف سے فائض ہوتی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے

تمہید

اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پھر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے
معہذا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ ہیں اور حدود کے لئے ضرور
ہے کہ وجود کسی قدر آئے تو کسی قدر باہر بھی رہ جائے۔ بالکل کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی
نہیں کہ جمیع حصص وجود اور جہات وجود کو محیط ہو لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہے گا اور
خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئے گا، اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہو گا اور
ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزل مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے
اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ ہو تو حوادث و حوادث نہ ہوں۔

اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات
اور واقع علی حقائق ممکنات کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہئے
اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور اس میں بالعرض ہو تو اس صورت میں بوجہ اشتراک صفت مذکور
مرکز ذات سے ہیکل ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہو گا جس کا اس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی
جانب ہو گا۔

غرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہوں گے۔ اس میں کوئی ممکن کیوں نہ ہو اول ممکنات
سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات
کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہوں گی۔ جن میں باہم تخالف و تضاد ہے نہ توافق و لزوم ایک
نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ
تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ، چوتھی نسبت مفہومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار
نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجود میں سے ہیں۔ کیونکہ ذات ممکنہ تین جہتوں سے
خالی نہیں ہوتیں۔ ایک جہت وجود، جس کی وجہ سے اپنے منشاء انتزاع کی طرف منسوب ہے
دوسری جہت عدم، جس کی وجہ سے اپنے معروض کی طرف منسوب ہے، تیسری جہت تحدود
و تشخص، جس کے سبب اپنے حدود اعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے۔ الغرض ان تینوں
انتسابوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے۔ باقی رہا انتساب رابع و لوازم ذات و ذاتیات
ممکن میں سے نہیں منجملہ عوارض خارجہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سنئے:

کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بما فیہا کے ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اوراق
گذشتہ میں اس امر کی تیغ ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اور مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم

بالکنتہ ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا ہے۔ اس صورت میں علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنتہ ہوں، یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات و لوازم ذات ممکن میں سے نہ ہوں گے چنانچہ واضح ہے۔

اور اگر کچھ خفا ہو گا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحات بیانی کے باعث ہو گا۔ مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں۔ پھر اس امر میں زیادہ کج و کاؤ کرنی سعی باطل ہے، مطلب سے مطلب ہے اور اہل فہم سے معاملہ ہے، ہر رند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جس کو بے کھٹکے مان جائیں، اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گزارش کرتا ہوں،

کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ والہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تامل ہی نہیں اس لئے جہات ثلاثہ مذکورہ بما فیہا آپ کو بالکنتہ معلوم نہ ہوں گی، اگر ہوں گی تو بالوجہ معلوم ہوگی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جس کو حصول ارواح مؤمنین فی الروح القدس النبوی لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کہ ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مؤمنین بافعالہا و انفعالاتہا یا اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حاصل ہو اور شائبہ علم غیب لازم آئے، اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبہ میں مفقود ہیں، پھر ذات واجبہ کو ذوات ممکنہ پر دربارہ علم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذوات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام واستمرار علوم مذکورہ ذات واجبہ پر قیاس کرنا اپنے سوء فہم کا اعلان کرنا ہے۔

الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیا کل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مؤمنین روح الطہرہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں۔ بالجملة جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجبہ تک رسائی نہیں۔ نسبت الی المنشاء والی المعروضی کا نہ ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اس کے لئے کوئی منشاء انتزاع ہو عرض نہیں جو اس کے لئے کوئی معروض ہو۔ ہاں انتفاع نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تامل ہے۔

اس لئے معروض ہے کہ ذات بے چون و بے چگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آ سکتا۔ چنانچہ بخوبی

روشن ہو چکا ہے۔

یہی ہیا کل ممکنہ اس کو محیط نہیں خود وہ ان کو محیط ہے، اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوف فلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر اربعہ اور بہت سے خارج المرکز اور منہات اور تداویر اور ملکبات جن کے ہیا کل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے، داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے۔ ایسے ہی وجود منبسط جو منجمد صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے۔

الفرض وجود مطلق بوجہ حدود فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا۔ حصص وجود مطلق تحدیدات ہیا کل سے محدود ہونے میں مگر تمام ذات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرور مخلوقات صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں۔ مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے، اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیا کل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود ان کو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کافرق ہے، اور روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ خود محدود و محدود خارج جیسہ ہو۔ پر ارواح مؤمنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں۔ اور اس وجہ سے ان کو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے اسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ بہ نسبت حدود خارجہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہیے باعث تامل دربارہ اعتقاد اجتماع علوم ارواح مؤمنین بافعالہا و انفعالاتہا فی ان واحد یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات علیہ السلام یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی ۴ جہات مختلفہ میں واقع ہیں۔ اور بوجہ تعارض و تضاد جہات مذکورہ اجتماع تو جہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالارواح یا بقا علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج نہ ہوں۔

ہاں اگر نعوذ باللہ علم حقیقت و معرفت ذات و صفات خداوندی اور علوم و اسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کو عاری و مبرا تصور کیجئے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ عوج نہیں اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی بایں وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم الی ارواح مؤمنین مثل نسبت راس مخروط مقدس یا قاعدہ جس کے راس و قاعدہ میں نسبت مرکز الی محیط ہوتا بت نہ ہو جائے۔ تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ

نہیں اعتقاد کے لئے یقین کامل چاہیے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار شریعت و طریقت و مبداء و معاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدہ و ہم و خیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ آپ ان علوم سے مبرا و معزا ہوں ہاں علوم ارواح بافعالہا و انفعالاتہا میں اگر بہ نسبت معرفت ذات و صفات و تجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتقاضائے محبت احمدی صلی اللہ علیہ وسلم و خیال رفعت شان محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کا اقرار اور اس کا انکار گوارا کیا جاتا۔

الغرض عالم کے لئے دربارہ حصول علم توجہ شرط ہے اور در صورت تعارض و تضاد جہات معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتماع علوم و دوام علوم مذکورہ معلوم میں مثل علیم و خیر کہا جائے۔

اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات میں کافی ہے یا حدود و اطراف ذات عالم مبداء کشف و انکشاف میں اور اگر ذات عالم یا حدود و اطراف ذات قابلیت کشف و لیاقت مبداءیت کشف و انکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبداء انکشاف کوئی اور چیز سوا ذات و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے۔ تو اس وقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے، مبداء انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکور عارض ہو اور خلیفان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہمیکل مخروطی ہو، فقط قاعدہ مخروطی مذکور نہ ہوں جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطہ راس مرکز ہو اور ارواح مومنین فقط قاعدہ ہی کی جانب نہ ہوں۔ بلکہ سا قوس کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروطی مستوی ہو یا نقطہ راس قوس کے لئے مرکز نہ ہو تو پھر تفادات نسبت بہ نسبت راس مخروطی جو محل توجہ ہو گا ظاہر و باہر ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید کسی کو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مومنین کو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں،

اس لئے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان سے ہیں اور باہم انواع مختلفہ ہیں نوع واحد کے افراد میں سے نہیں۔ یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدقیت و شہادت و صلاح نسبت الی الشخص نہیں۔ اس لئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی المصنف بھی نہیں اس لئے کہ اختلاف

صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔
آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جد و اجتہاد و بارہ
ازالہ منکر و رفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے اور آثار صلاح آثار لازمہ میں سے ہیں مثل صدیقیت
و شہادت آثار متعدیہ میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے۔

بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہو اور اقسام ثلاثہ اصناف
ہوں ہاں اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں سے نہ ہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت
نفس ذات ایمان نہیں تفاوت معروض ایمان ہے مگر اس کو کیا کیجئے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ
مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہے کلام اللہ کو دیکھیے آیت

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ

اس جانب مشیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں دخل ہے اور آیت
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا
وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

اس بات پر شاہد ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقتضای ایمان ہے اور آیت
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ
عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ
يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ۔

اس بات پر گواہ ہے کہ صلاح و تقویٰ لازم ذات ایمان میں سے ہیں۔

پھر ہاں ہمہ یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ میں فرق شدت و ضعف ہے۔ جس سے تفاوت
قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مسامتت و عدم مسامتت ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت
نہیں ہوتا، ہاں کی بیشی آثار ہوتی ہے۔ شدید میں امثال ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں
ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے چند شمعوں کا نور اگر باہم روشن
ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق
نوعی ہے فرق شدت و ضعف نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے۔ بالجملہ ایمان نوع واحد
نہیں، انواع کثیرہ اس کے نیچے داخل ہیں۔

اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزاء ایمانی ہر روح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے فائز

ہے تو لاجرم واسطہ فی العروض یعنی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواع ثلاثہ مذکورہ جہات ثلاثہ کی کمیت میں واقع ہوں گی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل نقاط واقعہ علی القاعدة المخرّجہ المذکورہ ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تسادی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لیے کہ بحکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا والفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوام واستمرار معہذا فیضان جزر ایمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ ہیکل جزر ایمانی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو۔ پھر اگر قیام ہیکل جزر ایمانی بالروح النبوی مقتضی ہے تو فقط حصول علم جزر ایمانی اور علم و آثار جزر ایمانی کو مقتضی ہے۔ علم انواع بجمع اجزائہا وجمع افعالہا والفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا! واللہ اعلم بحقیقۃ الحال وهو العليم المفعال بعد ختم اس تقریر کے یہ گزارش ہے:

کہ ہر چند یہ تقریر کم فہموں کو ایک خیال خام معلوم ہوگا، ادھر مجبان جاہل اس تقریر کو موہم کسرِ شان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے یہ امید ہے کہ ان مطالبِ دقیقہ کو سمجھ کر محفوظ ہوں گے، ایسے ہی اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس تحقیق کو احقاقِ حق سمجھیں، تسویلِ باطل نہ سمجھیں میں نفوذ باللہ منہا اگر کاسرِ شان مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا تو اثبات حیات اور اثبات واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہوتا۔

بالجملہ اس بات سے کہ روح پرستوں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارواحِ مؤمنین کے لئے منشاء انتزاع ہے اور ارواحِ مؤمنین آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے امور انتزاعیہ اور حدود و فاصلہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواحِ مؤمنین بجمع احوالہا و بافعالہا والفعالاتہا بھی ہوا کرے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارواحِ مؤمنین کے لئے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم جملہ ارواح بجمع احوالہا حاصل ہو اور وقائع دائرہ علی عدم العلم المذکور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواحِ مؤمنین کے لئے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواحِ مؤمنین امور انتزاعیہ ہوں۔ ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اقرب الی المؤمنین من انفسہم ہو۔ اس لئے کہ محبت کے لئے علت یہی قرب و قرابت ہے۔ چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے لئے محبت علت نہیں چنانچہ بدیہی ہے علی ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواحِ مؤمنین اولی بالتصرف

من انفسہم ہوں۔ اس لئے کہ تصرف کے لئے مالکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور امور انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالک ارواح ہوں گے، ارواح خود اپنی مالک نہ ہوں گی اس لئے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے، مفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے، اور واسطہ عروض وجود انتزاعیات کے حق میں یہی منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا، انتساب مجازی نہ ہوگا خاص کر در صورت تقابل سویاں بعینہ یہی قصہ ہے۔

اس لئے حسب تحقیقات سابقہ حقہ واحدہ واسطہ فی العروض اور معروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف اسی حصہ کو انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے حقیقۃً اور اولاً وبالذات جو حقہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً وبالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے۔ پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہوگا یا بوجہ انتساب مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا۔ تو واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف کے مجاز ہوگا۔ معہذا بناء ملک تصرف قبض پر ہے۔ چنانچہ مضامین اوراق گذشتہ اس مضمون کے لئے ان شاء اللہ برہان کامل ہیں۔

اس لئے لازم پڑا کہ اصل مالک اور متصرف باستحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہ ہو۔ کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا، مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے۔ آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے۔

بہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب و حقیقت آتش نہیں

جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہیے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے۔ تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نہ خصوصاً اہل ہیئت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا۔ آتش کی حرارت خصوصاً علمائے طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں رہتا۔ بایں ہمہ معروض کا قبضہ عطار واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض نہ اٹل ہو۔ نہ قبل از عطا و نہ بعد از سلب اس لئے عین وقت عطار مالکیت اسی کے لئے مسلم رہے گی۔ سو اس کی صورت کوئی صاحب فرمائیں بجز اعارہ و استعارہ اور کیا ہو سکتی ہے۔

مگر سب جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں میر بہ نسبت مستیر اولیٰ بالتصرف ہوتا ہے۔ بالجملہ آیت کریمہ النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم کی کل تین تفسیریں ہیں۔

۱: اقرب الی المؤمنین من انفسہم

۲: احب الی المؤمنین من انفسہم

۳: اولیٰ بالتصرف فی المؤمنین من انفسہم

ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھئے تو دو اخیر کی تفسیریں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں۔ اس لئے کہ قرب کے لئے محبت اور تصرف علت و سبب نہیں۔ ہاں محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب ہے، بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اول کی تصدیق تو تحقیق محبت سے عیاں ہے، اور دعوے ثانی کی راستی پر محنت قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں۔ پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا اب دیکھئے کہ یہ دو اخیر کی تفسیریں ہم کو مضر نہیں۔ ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں مغل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ و علیٰ آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو یہ تفسیر اول دلیل ہے اس لئے اثبات دعویٰ مذکورہ کیلئے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے۔ جب تفسیرین اخیرین مذکورین مغل مطلوب نہیں بلکہ بالادلی مثبت مطلوب ہیں۔

چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ تر ہے۔ اس لئے کہ اثبات لازم تحقق تام ملزوم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ الشیء اذا ثبت ثبت بلوازمہ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی و ثالث اس کی دلیل ہے اور بعینہ قضایا قیاساتہا معہا کی صورت ہے۔

اب اس معبود مفیض الخیر والحدود معلم العلوم معطی الوجود کا شکر بکمال نیاز و عجز جاں گزارہ بجالائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ و در شاخ چلے گئے مگر جہاں گئے اسی اصل پر رہے اور ہر طرف سے ایک شرہ تازہ لائے اور مغز مطلوب بحمد اللہ حاصل کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئے۔

بالجملہ آیت النبی اولی بالموءمنین من انفسہم، جس تفسیر سے لیجئے مثل آفتاب نیمروز اہل نظر کے لئے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشاء وجود ارواح مؤمنین ہیں۔ اور مابین روح بنوی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ارواح مؤمنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ منشاء انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع من بین الشیئین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شئی ثانی کے لئے دربار اتصاف روحانیت روح ہویۃ واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے۔

مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کون سا ہے ہر کسی کا کام نہیں اہل افہام متوسطہ باوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں۔ چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کوئی مناسب نہیں جانتے۔

ہاں اس بات کا جملہ دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدسہ ہوئی سو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی، ابوت جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بناء اسی منشائیت اور علیت اور وساطت عرضی پر ہے۔ اسی حقیقت تولید یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے لئے منشاء انتزاع اور علت اور واسطہ فی العرض ہو۔ سو باین نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف ہے اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولید یہی ہے کہ کوئی شئی کسی شئی کے لئے منشاء انتزاع اور علت حقیقی یعنی منبع حدوث اور مصدر وجود ہوا اور ظاہر ہے کہ شئی حادث و حادثہ کے عطاء اور داد و دہش منشاء انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اسی کو ہم نے بواسطت عرضی تعبیر کیا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع کے لئے فقط علت و معلول اور منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولید کے لئے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لئے کہ یہاں نقطہ اضافت واحدہ ہے اور اضافت

واحدہ کے لئے اس کے دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصورات ابوت اور تحقق تولد کے لئے فقط وجود حاشیتین جو اضافت کے لئے ضرور ہے اعمی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہیں۔

ہاں وساطت عروضی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں ایک وساطت، دوسرے عروض، پھر ان میں باہم تقابل تضائف بھی نہیں جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو۔ اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دے کر دو اضافتوں کو پورا کر لیں لاجرم چار حاشیتے چاہئیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الاضافتین اور متغائر باعتبارین اعمی مضاف اور نیز مضاف الیہ ٹھہرا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں، اس لئے چار ناچار ماوراء روح مقدس نبوی صلیم اعدار و اح مؤمنین کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جس کو معروض بھی کہئے اور ذوا سطر بھی اس کا نام رکھئے بالجملہ اضافت وساطت کے لئے تو دو حاشیتے روح مقدس نبوی صلیم اور ذوا سطر ہیں اور اضافت عروض کے لئے دو حاشیتے ارواح مؤمنین جو عوارض ہیں اور ذوا سطر جو معروض ہے۔

یہی بات کہ معروض اور ذوا سطر کیا ہے اس کی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گزر چکی ہے کیونکہ بحکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات منتسبین بھی بحسبہا یا بنوعہا یا بشخصہا کیا کرے، اہم ہم نے بایں ہمہ دو تین بار تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا ہاں تخصیص و تعیین معروض نہیں ہوتی سو اس کے پیچھے پڑنا بجز حماقت بے ہودہ سمرانی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھئے تو ہم درپے اثبات نیست ابوت و اضافت تولید و تولد ہیں۔

اور اس کے لئے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلیم و بین ارواح المؤمنین کافی ہے۔ ان کے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں چہ جائیکہ تعیین و تشخیص البتہ بغرض چند جن میں سے ایک اثبات فرقی بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المؤمنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہم نے اپنے ذمہ لیا تھا۔ ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو والد روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب مکنون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض اصلی اثبات دوام افضل موجودات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔

اور ناظرین اور اُن گزشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہمدہ السنی علیہ السلام
جب ہی متھوڑے کہ آپ ارواح مومنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عرضی سے
کام نہیں چلتا۔ تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے۔ اس لئے اول
وہی معروض ہے۔

ایمان دکن کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے
تکمیل کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت علمیہ ارادیہ کے
احوال و انفعالات میں سے ہے اور قوت علمیہ ارادیہ کے انفعال کے لئے تعلق علم بالمعلوم کی
ضرورت ہے۔ بلکہ اس انفعال کے لئے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں
کیفیت ایمانیہ ایک حالت متوسطہ بین القوة العلمية والقوة العلية الارادیہ ہے اور حاصل ضرب
علم و عمل کیفیت علمیہ و قوت علمیہ ہوئی، مگر چونکہ مقصود بالذات انصباغ قوت علمیہ ہے۔ تو یہ
محیثیت انصاف قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا۔ ورنہ اس صورت میں ایمان فقط
علم سے مستحق ہو جایا کرتا، اور یہود و مردود با وجود اس علم کے کہ آیتہ یعرفونہ کما
یعرفون انباءہم بھی اس پر شاہد ہے مورد عتاب نہ ہوتے اس لئے کہ بحیثیت مذکورہ
فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بحیثیت انصاف
مفعولی ہر صفت کو فاعل و مفعول دونوں کی ضرورت ہے۔

یہی اس بات کی دلیل کہ انصباغ و انصاف قوت علمیہ مقصود ہے اول تو یہی آیت یعرفونہ
کما یعرفون انباءہم ہے۔ بایں ہمہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع و خشوع وغیرہ بھی
جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں۔ پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ
مقتضیات و لوازم ذات ایمان ہیں اس کے لئے برہان میں اس لئے کہ یہ سب امور اختیاریہ
ہیں اور اختیار و ارادہ قوت علمی کا کام ہے، قوت علمی اس لوث سے منزہ ہے اس پر آیت
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ اور نیز آیت وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، مثل آفتاب نیمروز اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور
مطلوب بے واسطہ عبادت ہے جو لاجرم منجملہ اختیارات و عملیات سے مگر بشہادت آیت
قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْمَنَّا وَلَكَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ
فِي قُلُوبِكُمْ، اور نیز بادلالت حدیث انما الاعمال بالنیات۔ یہ بات روشن ہے کہ

اصل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے سو اسی کو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے۔ سو جیسے نیت خاصہ عمل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علت جملہ اعمال سمجھئے۔

بالجملہ ان تینوں میں جس کو ہم نیت سمجھتے ہیں اعمیٰ نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوٰۃ اعمال معینہ جس کو ایمانی کہتے وہی نسبت ہے جو اور عام و خاص اعمیٰ کلی اور اس کے حصہ میں ہوتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مفارقات بہت کلیہ نہیں ہو جاتے۔ اس لئے جو ایک کی حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی

بالجملہ بایں نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت علیہ ارادیہ ہی سے متصور ہیں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جس کو ایمان کہتے ارادہ اور قوت علیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم و اذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی ہیں سے ہیں بے ارادہ متصور نہیں خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لئے خواہ مخواہ یوں کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت علیہ اور قوت علیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبداء حدوث اعمیٰ لازم ذات واسطہ فی العروض اور موقوف کو دخل ہوتا ہے۔ مگر بایں نظر کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے۔ صفت متوسطہ اسی کی صفت ہو جاتی ہے۔ اور اس اعتبار سے دوسرے پر اس کا محل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں اتصاف مفعولی اعمیٰ اتصاف قوت علیہ و قوت ارادیہ بالکیفیۃ المعلومتہ مقصود ہے تو لاجرم ایمان احوال قوت علیہ میں سے ہوگا، یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی۔

اور اگر تقلید انبار روزگار کو ایک طرف دھریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں۔ ایک علیہ جس کا کام کشف و ادراک معلومات ہے۔ دوسرے علیہ جس کا کام حرکات و سکنات ہے۔ خواہ حرکات اینی ہوں یا غیر اینی ہوں مثل کیفی دکی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جس کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا، اور اس صفت کا کام ہوگا جس کو ہم نے بنام قوت علیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہیں اور کیوں کر نہ کہتے ارادہ کہتے، ارادہ بمعنی عزم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صورت عزم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیدہ تحیل عزم کیجئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں۔ باقی

علم ارادہ سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں، اسی واسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جب یہ بات متحقق ہو چکی تو سینٹے،

بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ میں دربارہ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں یعنی جو چیز اس کے لئے مفعول اعنی معلوم ہے وہی چیز اس کے لئے مفعول و مراد ہے اعنی محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ مفعول و فعل صادر ہے اس لئے کہ اصل ارادہ اور اول مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے ہیں اور منشاء ان کا وہی محبت و طلب ہے۔ اعنی باین نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو باشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ قدرت کا پردازا افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لئے کہ موصل الی المحبوب بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے۔

غرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ بمعنی مشہور اعنی عزم فعل اس کے آثار لازمہ میں سے ہے جن سے قدرت ہی متاثر اور منفعل ہوتی ہے۔ اس لئے محبت مقدرات میں اس کا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدرات یہ عزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت میں سے ہے ہاں مطلوب منہ نہیں مرتبہ مکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بالجملہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ جس کو قوت علمیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اور سوا اس کے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں۔ ہاں قوت ارادیہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لئے تعلق علم بالمراد المذکور شرط اور واسطہ فی الثبوت ہے مگر کسی کو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب راست ہو کہ مرادات محبوب بات میں منحصر ہو جائیں، سو اس کا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے۔ اعنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا چاہیئے بالذات ہو یا بالعرض ہو۔

بالجملہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں۔ اور کیوں نہ ہو انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متصور نہیں اس لئے جس کسی کا ایمان ذاتی ہو گا علم و ارادہ بھی اس کا ذاتی ہو گا، مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے۔ بلکہ غور کیئے تو حیات و محبت و ارادہ تینوں ایک

مصدق کے لئے مفہوم ہیں۔ ہاں جیسے مفہوم و مدلول و موضوع لہٰذا و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لئے مفہومات متغائر الاعتبار ہیں ایسے ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار ہیں۔ نقطہ بہ حیثیت اتصاف فاعلی حیات میں ارادہ بہ حیثیت اضافت فیما بین محبت و ارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھتے تو خیر یہ اور بات ہے۔ مگر ارادہ بمعنی محبت بہ حیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا اگرچہ باری النظر میں کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قارۃ الذات اور غیر قارۃ الذات محبت ہونے میں دونوں برابر ہیں پر قارۃ الذات اثنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محبت و مرید ہیں اور اس وجہ سے ان کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اثنی قدرت بہ ہوا خواہی ارادہ یا بجہت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کہو، مطلب ایک ہے۔ کارپرداز اور مطیع الخدمت اور منفعل ہو جاتی ہے اور غیر قارۃ الذات بایں وجہ کہ داخل قدرت محبت نہیں بوجہ ارادہ ظہور میں نہیں آسکتی۔

بہر حال محبت و ارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور اور کچھ فرق نہیں۔ چنانچہ آثار و اوصاف ثلاثہ متقارب ہیں کار حیات و احیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیلہ علم و قدرت متصور ہے۔ سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے۔ ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت و ہرب من المضر ہوتا ہے، ارادہ میں طلب تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے۔ سو یہ نسبتیں ہر چند بوجہ تغائر متبیین متغائر معلوم ہوتی ہیں مگر بایں نظر کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو منشاء محبت ہے وہی منشاء طلب ہے۔ ورنہ محبت کسی کو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا، اس لئے ارادہ عین محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اثنی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے محبت مقدرات میں بحر محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدرات محب میں تحقق محبوب تک نزہت پہنچ جاتی ہے۔ اس صورت میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے۔ مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالغیر ہوں گے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارۃ الذات ہوں گے چنانچہ ظاہر ہے، اور ظاہر نہیں تو نہ ہو اس کے اور ایضاً کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ بمعنی مذکور عین حیات ہے اور نہ سہی ہمارا کیا نقصان، اگر اس کے عدم ثبوت میں

ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو ان شاء اللہ اس کو بہ تفصیل تمام ذکر کرتے۔

مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہے اس میں کسی کو گنجائش کلام ہی نہیں کہ ارادہ و علم بے حیات متصور نہیں اور ایمان بے علم و ارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لئے بالضرور علم اور علم و ارادہ کے لئے بالضرور حیات چاہیے وجہ ضرورت کچھ ہی سہی اس لئے کہ جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی۔ مگر بوجہ مذکورہ محدث دونوں کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں، حیات نہیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور سے آئے اس لئے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علمیہ اور قوت عملیہ ارادیہ ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں کن حیات کے ہیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں، اس لئے بشہادت آیہ کریمہ **النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ** **مِنَ انْفُسِهِمْ** حیات مومنین ان کے حق میں ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی، جس کا موصوف بالذات بحکم تقاریر گزشتہ نفس مقدس سرورِ انفس صلعم ہوگا اور بایں لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ نفس مقدس نبوی اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مومنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتی ہے بالجملہ حیات نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام دائمی ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات دائل ہو جائے اور حیات مومنین عرضی ہے دائل ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے۔ وہم غلط کار محکمہ عالم شہادت میں متہم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ امت اُمم ماضیہ سے افضل اور خیر ہو اس لئے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہیں۔ افضل مؤثر کے آثار بھی افضل ہوں گے اور ادون مؤثر کے آثار بھی ادون ہوں گے۔

اور ظاہر ہے کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاہرم ارواح مومنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح اقدس سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور نبیوں کی امت کے مومنین کی ارواح سے افضل ہوں گی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مومنین کی ارواح کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرورِ عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے اعمیٰ ارواح مومنین اُمم گزشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام

ہیں۔ سو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام سے افضل میں ایسے ہی آپ کی امت اوروں کی امت سے افضل ہے۔

چنانچہ خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ
اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیت النبیؐ اُولٰٓئِکَ بِأَلَمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ
النَّبِیُّؐ میں بھی اور اَلْمُؤْمِنِیْنَ میں بھی الف لام استعراق کے لئے ہو یا اول میں طبیعت کے لئے
اور دوسرے میں استعراق کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اُولٰٓئِکَ بِالْمُؤْمِنِیْنَ ہوتا ہے۔ یا ماہیت
نبوت کا مقتضی یہ ہے کہ اُولٰٓئِکَ بِالْمُؤْمِنِیْنَ ہو اس وقت المؤمنین سے فقط اسی امت کے مؤمنین مراد
نہ ہوں گے۔ بلکہ اگلے پچھلے سب مومنوں کو عام ہوگا!

اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعلیم کے مخالف نہیں اس لئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلعم
بہ نسبت ارواح امت محمدیؐ ہے۔ سو جیسے یہ بات آیت النبیؐ اُولٰٓئِکَ بِأَلَمُؤْمِنِیْنَ کے تفسیر شخصیت ہونے میں
حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی زائد اس کے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام
دونوں لفظوں میں عہد کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ ہذا النبیؐ اُولٰٓئِکَ بِأَلَمُؤْمِنِیْنَ
من انفسہم! لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں
ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی، بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ در صورت استعراق اولوں
کی اولویت بدلات مطالبہ ثابت ہو جائے گی اور منصوص ہوگی اور در صورت عہد منصوص تو نہ
ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ بفناء و فساد اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر
کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف علت محمول سمجھتے ہیں۔

مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک وصف شجاعت کو
ہزیمت لشکر میں دخل ہوگا۔ اس لئے اس قسم کا تفسیر اگرچہ بادی النظر میں شخصیت ہوتا ہے۔ پر
بوجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

الغرض ذوق سلیم ہر تویوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور
ہر نبی کو اپنی امت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور اسی
وجہ سے تخصیص انبیاء علیہم السلام کی اہم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے
ہیں کہ موافق تفادات مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب اہم بھی متفادات ہیں یعنی جیسے آفتاب اور

قمر میں فرق ہے اور ان کے آثار اُنی دھوپ اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جس قدر مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب امت میں تفاوت ہوگا۔ اس لئے کہ ارواح امت اس امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس امت کو خود خداوند کریم نے خیراً امتاً فرمایا، اور کیوں نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین سید الاولین والآخرین علیہ وعلیہم وعلیٰ الہ افضل صلوات المصلین واکمل تسلیات المسلمین پھر یہ امت کیوں کر افضل الامم نہ ہوگی، اور یہیں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیوں کے امتی ہونے کی علت معلوم ہوگئی۔ اُنی یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام، اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نبی ہوئے اور ان کے امتی امتی کیوں ہوئے، معاملہ برعکس کیوں نہ ہوا۔ امتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء مذکورین علیہم السلام ان کے امتی ہوتے۔!

لیکن اب اچھی طرح کالشنس فی نصف النہار روشن ہو گیا کہ یوں ہی ہونا چاہیے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا، مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتداء اثر اور عارض اور معلول نہیں ہاں اثر اور عارض اور معلول قابل اقتداء مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ بنوت بدیہی ہے کسی نہیں اور اس کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیاری نہیں ہوتا وجہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اصل میں افعال اختیاریہ داخل ہیں اور جو چیزیں بوسیدہ افعال اختیاریہ حاصل ہوتی ہیں جیسے درہم دینار مثلاً ان کو کسی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیاریہ کہتے ہیں اور صفات ذاتیہ مزید و مختارہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیاریہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکورہ بھی خدا داد ہوتے ہیں دیکھئے استماع و البصار جو از قسم افعال ہیں اختیاری ہیں، اگر خود سمع و بصر اختیاری نہیں عطاء خدا تھے و امہب العطا یا میں ورنہ اندھے مادر زاد اور بہرے مادر زاد سمع و بصر حاصل کر لیا کرتے، اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت و مؤثریت و اثریت اور وساطت عروضی اور عارضیت اور منشائیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیاریہ نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے حسب وخواہ مراتب جلیلہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا۔

بالجملہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل ذات محض بقدرت الہی شخص معین ہوئی

ہے اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا۔

الغرض مداخلت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے حسب تحقیقات گزشتہ خارج ہے اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات مواقع وصول اثر ہوتا ہے، اور منشاء انتزاع اور علت اور موثر اور واسطی العرض معطی وجود ہوتا ہے۔

بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقا میں کیا وجود باری کی ضرورت ادا اس کی طرف احتیاج ہے۔ ایسے ہی انتزاعیات وغیرہ کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقا میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث بالقدیم کسی قدر معلوم ہوگئی ہوگی، اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہ ہوں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے۔ پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ اکبر کا اثر ٹھہرا۔ چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا۔

بالجملہ جس قدر والد جسمانی منظر خالقیت و منظر ربوبیت ہے اس سے زیادہ والد روحانی منظر خالقیت و منظر ربوبیت ہے اسی لئے **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِیْلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ** کے ساتھ **وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا** فرمایا تو **أَطِيعُوا اللَّهَ** کے ساتھ **أَطِيعُوا الرَّسُولَ** لگایا اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفاوت ہے عباد خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے احسان میں فعل محسن یا عطاء محسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے **لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ** شہرہ مذکورہ فعل مذکور یا عطاء مذکور پر اور عطا بے فعل مذکور اور فعل مذکور بے اطاعت مقصور نہیں تو بنا چاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور شہرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے عبادت کا حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے۔ اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی آلہ پر مقصود ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک

ہیں۔ موصوف اور صفات مذکورہ کو اس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور یعنی فاعل تنویر اور مصدر
شعاع بنادیا، اور زمین کو مثلاً قابل تنویر اور شعاع کو صادر آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب
کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مؤمنین اور ارواح کو صادر
بنادیا نہ انبیاء نے بزود بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مؤمنین بوجہ تکامل اس سے محروم رہ گئے۔ مگر اس
مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں یعنی
استعداد نبوت تو اسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ ہر
فاعل وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف منور ہوا کرتا۔ اور وجہ
اس کی یہ ہے کہ فعلیت انصاف تو اہل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں
نہیں چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدۂ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت
مذکورہ اختیار انبیاء میں نہ ہوگا۔

بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داود خداوندی میں کسب کو اس میں دخل نہیں، اور
میں سے ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلوة و سلام بہ نسبت ارواح مؤمن
امت محمدی صلعم ثابت ہو گئی اس لئے کہ حقیقت ابوت وساطت ایجاد ہے یعنی والد جسمانی سلسلہ
ایجاد میں واسطہ وجود ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سرور انام علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام وعلی
آلہ الکرام واسطہ وجود ارواح امم میں کیونکہ انبیاء خصوصاً سرور انام حضرت سید المرعودات صلعم حسب
تحریر گذشتہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین امت ہوتے ہیں اور ارواح مؤمنین امت ان کے حق میں
منجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد میں اتنا دخل نہیں جتنا منشاء انتزاع
کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے۔

اول تو وجود آدمی بے والدین متصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے نہ ماں تھیں باپ
حضرت عیسیٰ کے والد کوئی نہ تھا پھر بعد وجود بقاء اولاد کے لئے بقاء والدین ضروری نہیں اگر ماں باپ
کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقاء
انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے
نہ بقاء انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العوض اور علت کو حدوث و بقاء عارض
و اثر و معلول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ سب معنومات اور مفہوم منشاء
انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں۔ فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں چنانچہ اہل فہم پر روشن

میں داخل نہیں ہو جاتا اور دربارہ آلہ کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا۔ بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ کام نہ ہوگا، فقط اپنے کام سے کام ہوگا آلہ مذکور اگر اجیر عر ہے اور وہ آلہ اس کا ہے تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولیٰ رہے گا۔ مستاجر کو دربارہ ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا۔

بالجملہ والدین مستحق راحت ہیں اور اطاعت میں جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اسی لئے امر والدین کے گناہ و معصیت میں نہیں سنے جاتے اور اطاعت خالی از راحت میں چنڈاں تاکہ نہیں فقط بایں لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور سرور منجملہ راحت ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لئے والدین اگر غنی و قوی ہوں اور اولاد کے ذمہ حج فرض نہیں تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرر نہیں اور آیت **وَاطِيعُوا الرَّسُولَ** میں خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سرفراز فرمایا آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا، ایمان کے لئے **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ** کو رکن بنایا۔

یہی بات کہ وہی اطاعت اولی الامر کو عنایت ہوئی سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے لاریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں۔ مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت معنوں ہے اور اطاعت اولی الامر اطاعت عنوان ہے۔

اعنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے۔ شرح اس اجمال کی

یہ ہے

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی ہے، رسول سے مرسل مراد

شرح

ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے

رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بطور مہیہ بھیج دے

تو لاریب باعتبار لغت اس کو مرسل کہیں گے۔ مگر یہ ارسال بغرض طلب اطاعت غلام نہیں، بلکہ

بغرض استخدام غلام ہے جس میں اسے غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے۔

الغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولی الامر مقتضی اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب **اطيعوا**

ہو سکے۔ ہاں مفہوم امر بالمعروف البتہ علت خطاب اطیعوا ہو سکتا ہے اس لئے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا، ورنہ معنون بھی نہ ہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا۔ اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس رسالہ میں اُسی کے اثبات سے فراغت پائی ہے۔ بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے، اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ حکمیہ کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی اثنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے، اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے۔ چنانچہ حکم بہ معنی امر وہی اس پر متفرع ہے چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اس صورت میں قضیۃ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب اطیعوا کے لئے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی۔!

بالجملہ قضیۃ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور انہیں فعل ارسال ذات مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لئے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا۔ ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا۔ تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ اطیعوا فرمایا اور اولی الامر کے ساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے۔ اور اطاعت اولی الامر بالاتباع اور بالعرض اثنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے۔ باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ اطیعوا نہیں فرمایا اس کی دو وجہ ہیں:

اول: تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے۔ پر بایں ہمہ بالذات نہیں کیونکہ خود ذوات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لئے آپ کی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی۔ اثنی جو باتیں مقتضائے ذات محمدی صلعم ہیں وہ اصل میں مقتضیات خداوندی میں سے ہیں۔

دوم : وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات نبوی صلیم عین اوامر و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالا دست ، ایک حاکم ماتحت اور پھر ان دونوں کی رائے کسی مقدمہ میں متفق ہو اس صورت میں طالب اور مطلوب ایک ہوگا۔ کبھی لحاظ تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار تعدد طالب ہے وہاں **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** فرمایا ، جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں **أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ** فرمایا۔

بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنایا ڈھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقاء نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے۔ بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات نبوی صلیم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ہمارے ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پر تھی۔ سو بفضلہ تعالیٰ منشائیت انتزاع نبوی صلیم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ** سے بے استعانت آیت **الَّتِي أُولِيَ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ** ثابت ہوگی : والحمد لله علی ذلک۔

اور کیوں نہ ہو کلامہائے صادقین ایک دوسرے کے مصدق ہو کرتے ہیں مثل کلامہائے دروغ ، موافق مثل مشہور۔ دروغ گوراء حافظہ نہ باشد ، ایک دوسرے کے مکذب نہیں ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلیم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور وجہ اس کی وہی مشابہ منشائیت ہے۔ سو اس تشابہ کے باعث جیسے **أَطِيعُوا اللَّهَ** فرمایا تھا ویسے ہی **أَطِيعُوا الرَّسُولَ** فرمایا۔ جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص خداوندی احسنی بایں وجہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ انتساب نبوی محترم ہوا۔ جیسے محارم خداوندی جس پر حدیث **لِكُلِّ مَلِكٍ حَمِيٌّ إِلَّا أَنْتَ حَمِيٌّ لِلَّهِ** محارم ملکہ ، او کما قال دلالت کرتی ہے اور وہاں پر حرام ہوئیں ، ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلیم اور وہاں پر حرام ہوئیں۔ اختصاص میں مشابہت ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی بے ہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ استوائی خداوندی عرش اعظم صدمہ قیامت کبریٰ سے محفوظ رہے گا۔ چنانچہ استثناء **إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ** میں اس کو داخل رکھا ہے۔ ایسے ہی جہاں حضرت حبیب اکرم صلیم صدمہ قیامت صغریٰ یعنی موت سے مصون و محفوظ ہے اسی جیسے بوجہ موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ

سے چند روز میں پھول پھٹ گئیں سڑ کر خاک میں مل جاتے ہیں۔ اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سیدنا محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام نہ مستعد فساد ہوئے نہ فاساد ہوئے بلکہ زیر پردۂ خاک لشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی وارث نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس صورت میں ملک نبوی بوجہ منشائیت مذکورہ مثل ملک خداوندی اہل ہوگی اور ملک مؤمنین جو ان کے اموال میں ان کو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض کے احکام وادھان موصوف بالذات کے احکام وادھان ہوا کرتے ہیں۔ اور موصوف بالعرض کے حق میں ان کا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے پھر جب ملک مؤمنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی، ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں ملک اصلی ہونے کے کیا معنی۔ یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مؤمنین ہم سنگ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو اس لئے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لئے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم ہم وزن ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا۔ کیونکہ جہاں تضاد میں مدارج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو جس قدر ایک ضد میں مراتب ہوں گے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہوں گے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اسی قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے۔ علی الاطلاق کیف ما اتفق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو یہاں کی آتشوں اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت نار جہنم و جہنم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہ ہوتی کون کہہ دے گا کہ حرارت آتش جہنم و جہنم دوزخ ہم سنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے ناچار کمی بیشی کا اقرار کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہو گا اسی قدر کا عدم لازم آئے گا اور در صورت وجود موضوع ایک ضد کے ارتفاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ برودت آتش دنیا و آب گرم دنیا جس کا بنا چاری تسلیم کرنا پڑا گرمی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا اس کے بعد چون و چرا کرنی اور ان احتمالات کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطلالت شعار و باطل پسند ہیں۔

بالجملہ املاک مقدرہ بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالا تفاوت موجود ہے۔ ہماری ملک ہم سنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیت کریمہ وَ لِلّٰهِ مَسَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَسَا فِی الْاَرْضِ اور حدیث شریف اِنَّ

لَقَدْ مَّا آخَذَ وَكَلَهُ مَّا أَعْطَى، اشیاء مملوکہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جوہد مجتمع ہیں اور کیوں کرنے ہوں ملک خداوندی ملک حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد اور ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں۔ چنانچہ مکرر رہے روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالخصوص اس بات کا ذکر بھی آچکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مومنین مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح اقدس حضرت حبیب مقدس منشاء انتزاع ارواح مومنین ہے وہاں اگر منشائیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشائیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مومنین جس قدر مملوک مومنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلعم ہوں گے۔

بالجملہ ملک نبوی صلعم مضاد ملک مومنین نہیں جو ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مومنین اس کے قائم مقام ہو جائے۔

باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلعم باقی یا زائل ہو جائے۔ مثل ہبہ و بیع شراء و اجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوکہ نبوی صلعم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا۔ مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے۔ سو در صورت بقاء ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری، عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے۔ رہی ملک اضطراری اس کیلئے زوال ملک چاہیے سو وہ جوں کی توں موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال لبشادات دلائل مذکورہ باطل ہو۔ حدوث ملک درختہ میں ترجیح بلامرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو وجہ قرابت وارثوں کو ترجیح ہو۔ و نہ تساوی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک اقارب نبوی صلعم جو منجملہ مومنین ہیں لازم آئے۔

بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی منشائیت ہے۔ اٹنی جیسے خداوند کریم لبشادات نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ منشاء انتزاع ممکنات ہیں۔ اس لئے کہ آیت کو وجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت النبی اُولیٰ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ الخ منشاء
انتزاع ارواح مومنین ہیں اس لئے حقوق نبوی، حقوق والدین جسمانی سے بدرجہ زیادہ ہوں گے
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحۃ والد جسمانی سے اضعاف
مضاعف ہوگی۔ چنانچہ آیت وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَا اَنْ تُنْكِحُوْا
اَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِہٖ اَبَدًا اِنْ ذٰلِکُمْ کَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِیْمًا کو آیت: وَلَا
تَنْکِحُوْا مَا نَکَحَ اَبَاؤُکُمْ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَةً
وَمَقْتًا سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں سے بھی نکلتی ہے مَا كَانَ
لَكُمْ مِنْ حَیْثُ عَدَمِ اسْتِحْقَاقٍ اور انتفاء موجب علت اور عدم مناسبت عیاں ہے جس سے
ظہور قبح اور قبح ذاتی اور قطع طمع کی طرف اشارہ ہے اور لَا تَنْکِحُوْا سے فقط ممانعت نکلتی ہے
جس میں باعتبار قبح کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت خفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اس لئے
اس قدر قطع طمع بھی نہ ہوگا۔

باقی رہا فاحشۃ اور مقت اور سبیل سیئی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صفائے روکبا ئر دونوں
میں مشترک ہے۔ اور عظمت بجز کبار کے اور گناہوں میں مقصور نہیں پھر عظیمیہ کے ساتھ عند اللہ
فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبار اگر کبار ہیں تو باعتبار عباد
کبار ہیں، خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم
سمجھتا ہے۔ بایں ہمہ دربارہ ممانعت نکاح منکوحات والد جسمانی اقلہ کہنا اور یہاں
اِنَّ ذٰلِکُمْ فَرَمَانًا اور بھی بات کو بڑھا کے دیتا ہے ضمیر میں بوجہ غلیت ایک نوع کی
توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید اختصاں ٹپکتا ہے جس سے خواہی خواہی عظمت
ہویدا ہے۔ پھر اسم اشارہ بھی کون ذٰلِکُمْ جس میں بوجہ لائق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب
جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایاں ہیں۔ علاوہ بریں مانکج اباؤکم کا ازواجہ کے ساتھ
مقابلہ کیا تو اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ نکج فعل ہے جو حد و تشدد پر دلالت
کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت ہویدا ہے ازواجہ جمع مذکر ہے جو صفت
مشبہ ہے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس پر نسبت نکج نسبت فعل الی الفاعل المختار ہے
جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا اور اضافت ازواج الی الفاعل نہیں جو ظہور حدوث سمجھا جائے
ان سب کے بعد لفظ مِنْ بَعْدِہٖ اَبَدًا کا حرمت ازواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الابی فی فقط

لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ بِرَأْسِ الْكِتَابِ فَمَنْ مَلَاحِظَ الْوَلَدِ فَهُوَ مُبْتَغٍ لَكُمْ فِي الْكِتَابِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ

لفظ میں بعد ابد اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتفاع حلت نکاح استدار
 مفارقت نبوی اور وفات نبوی صلعم سے انتہاء ابد تک موجود ہے اور قضیہ مصرعہ مکات
 لکم الخ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے اور لَا تَنْكِحُوا سے حرمت بالالتزام ثابت ہوتی ہے
 تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے۔

سواہل الصفات فرمائیں کہ دلالت التزامی اور اس اجمال پر اس دلالت کے برابر ہو جائیں گے جو خود تو مطابق ہو اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو علاوہ بریں یہ ظاہر ہے کہ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ میں مطابقت تو نقطہ نہی ثابت ہوتی ہے

اور التزائم حرمت اعمی بطور اقتضای النص نہیں سے حرمت ثابت ہوتی ہے
جسکو استدلالِ اِتی کہتے ہیں اور مَا كَانَتْ كُفُوًا تَوْذُوًا رَّسُولَ اللَّهِ الْخ میں
بدلالت مطابق تو انتفاء موجب علت ہے اور بدلالت التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے
کہ یہ استدلالِ اِتی ہے جس کی فوقیت استدلالِ اِتی کی نسبت ظاہر و باہر ہے۔ غرض حرمت
منکوحاتِ الاب میں وضع تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواجِ مطہرات میں
وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات کیا ہے پھر منکوحاتِ الاب میں علت نہی نکاح آبار ہے جو بالیقین
بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے۔ اس لئے سوا آبار اور محارم اوروں کو نکاح حلال ہے
اور اسی لئے بصیغہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواجِ مطہرات میں علت انتفاء علت نکاح فقط زوجیت
رسول اللہ صلی علیہ وسلم ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے گی تو تقیید زمانی
نہ لحاظ میں ہوگی نہ ملحوظ میں ہوگی اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک رسائی نہ
ہوگی جو موہم علت نکاح ہو یہ فرق نہایت دقیق ہے۔ واللہ الذی افہمی اس میں اور وجہ تقریر
دوام و ثبوت صفت زوجیت و عدم و دوام منکوحیت و ثبوت منکوحاتِ الاب میں ہر چند بظاہر کچھ
فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے تقریرِ اول میں بالذات عدم سابق میں بحث تھی اور بالالتزام
عدم لاحق کی طرف ذہن جانا تھا اور یہاں بالذات عدم لاحق میں گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث
ہی نہیں۔ پھر بایں ہمہ صفت ابوت آبار جماعتی یقینی نہیں ہوتی، احتمال زمانہ بھی ہوتا ہے اور وصف
رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال مخالف کی گنجائش ہی نہیں۔

بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو مابین المؤمنین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرق زمین و آسمان

کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیتِ النَّبِیِّ اُولٰٓئِیۡ بِاَلْمُؤْمِنِیۡنَ اور آیتِ اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ اور آیتِ وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ الخ بھی دوامِ حیات پر دلالت کرتی ہے صورتِ اس کی یہ ہے کہ حسبِ بیان بالا لفظ من بعد و ابد سے یہ بات نکلتی ہے کہ وفاتِ نبوی صلیم سے لے کر ابد تک علتِ اباحتِ نکاح مستفی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ خلو محل صالح عن نکاح الغیر ہے اور خلو مذکور کا انتفاع بے بقاء نکاح متصور نہیں جو باقتضائِ النفس بقاءِ حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لَا تُشْکِحُوْا مَا نَكَّحَ اَبَاؤُكُمْ الخ میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو انتفاع مادہ علت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ بے حیائی نہیں فرمائی ہے۔ یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں۔ غرض انتفاع واسطیٰ العرض اور انتفاع محل قابل سے تو وجود عارض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا۔ اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احوال کی منکوحات غیر مطلقہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں۔

بالجملہ ہم سے جاہلوں کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں، باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق

دقیق دونوں آیتوں میں ملحوظ ہوں گے۔ خیر اب برسرِ مطلب آتا ہوں۔

ابوتِ روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم بدلاتِ آیتِ النَّبِیِّ اُولٰٓئِیۡ بِاَلْمُؤْمِنِیۡنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ الخ موافقِ تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لئے کون منشاء انتزاع ہے اور ان کا والد روحانی کون ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث ہمارا مطلب فقط تعیینِ رابطہ و قرابتِ فیما بین حضرت سرورِ عالم صلیم و مؤمنین تھا سو بفضلِ اللہ تعالیٰ روشن ہو گیا کہ بحرِ تیرہ درونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی استزاداً اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چنداں بے جا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیاتِ ضروری ہے ایسے ہی کفر کیلئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بحر۔ احوال متصور نہیں۔ بالجملہ انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعلِ اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعلِ اختیاری ہے عدمِ الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدقِ سالبہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں، حیات کی کیا حاجت ہے مگر احوال میں دیکھا تو بحرِ شیطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا، ملائکہ کی تعریف میں تو خواب باری تعالیٰ لَا یَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَا اَمَرَہُمْ و یَفْعَلُوْنَ

مَا يُؤْمَرُونَ فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وَكَانَ الشَّيْطَانُ نَزِيهًا كَفُورًا
ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے۔ اور قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو
دوسری جانب شیطان ہے۔ تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے
کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بحر شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں بحر ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ انقیاد
اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو بحر ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت
کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو بحر شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لئے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ
کے مقابلہ میں بحر شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بحر ملائکہ اور بھی کوئی ہے۔

الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین
منشاء انتزاع ارواح کفار ہوں لاجرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہوں اور یہ اولویت نبوی
بہ نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع
ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار
کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اس کو کیا کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء
انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرا۔ ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مومن و کافر کافروں کا مثل مومنین انتزاعی ہونا
ضرور ہے۔ اس صورت میں لاجرم منشاء انتزاع ارواح کفار امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر دجال
موجود ہو جس کے آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجالہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا
ہوتے رہتے ہیں اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت مرحومہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!

الغرض جوڑ توڑ لگانے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو معروف ہوا، آئندہ خدا جانے کیا حقیقۃ الحال ہے
کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی، رہی یہ بات کہ
خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی اس بات کو متقنی ہیں کہ کفار میں بھی ملک ایمانی ہو ورنہ تکلیف
ملا یطاق لازم آئے کہ مخالف آیت لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ہو جائے دیکھنے کی تکلیف
اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملک بصر ہو سننے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملک سمع ہو،
اندھے کو دیکھنے کے لئے اور بہرے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے
طالب اور آنکھ سے استماع کے خواہنگار ہو جتنے اور اس جگہ سے معنی لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا
اِلَّا وُسْعَهَا کے بھی سمجھ آ گئے ہوں گے یعنی ہر فعلیت کے لئے ایک قوت چاہیئے سو جتنی قوتیں عاقل

ماہیت اور وسعت حقیقت مکلف میں ہوں گی اسی قدر فعلیتوں کی تکلیف متصور ہے۔ جب ملکہ ایمانی ہو تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا طفیل ہوگا اس صورت میں تخصیص مؤمنین کی کیا وجہ ہے اور کفار کے دجال کے سر چپکانے کی کیا ضرورت ہے سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ لا ریب مادۃ ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث کُلُّ مَوْلُوْدٍ یُّوْلَدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ الْخِ بھی اس کی مؤید ہے، اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص دعوت عامہ نبوی صلعم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادۃ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع و قلم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل میں ہے اور کفر اس کو محیط ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہیں اس لئے کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جن کو طبع و ختنہ و غشاوہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور ما ختم علیہ ایمان ہوگا۔ کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی ساثر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساثر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شئی اپنی ہی ضد کی ساثر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو ساثر ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا ساثر نہیں ہوتا وجہ اس کی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائج میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی ساثر جب ہی ہوتی ہے جب کہ ضد مستور محل متوار علیہ کے لئے صفت اصلیہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت اصلیہ ہوگی ہو در نہ مزیل ضد سابق ہوگی ساثر نہ ہوگی، سو بایں نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں ادا پر دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ریر پر وہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیت اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الْکَافِرِیْنَ بھی اسی جانب مشیر ہے اگر شوق شرح ہو تو سنئے:

بشرط ذوق فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافروں کو دھمکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں۔ مگر میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے دھمکانے کے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت نہ ہو تو اس دھمکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے ان کو اس طرح دھمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا ہمدہ عاشق جانا ہوا ہی کو ہوتا ہے۔ اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بے درد بے غرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ لاف بے مروتانہ بے نیادانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کا ہے کی امید ہے کہ یوں

کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی بایں پیرایہ کہ
 اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ کافروں کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل
 پر ہو ورنہ حکمت و متانت خداوندی کو نفوذ باللہ بٹا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان
 ہے۔ چنانچہ تقریرات گذشتہ اس باب شاہد کافی ہیں۔ اور آیت فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ
 عَلَيْهَا اور حدیث كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُّوْلَدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ اور سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں اس
 مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مقتضائے جبلت بنی آدم
 ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہاں تک بنائے گا۔ اگر دوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف
 صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفارقة
 حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جن کا زوال درجہ ایمان میں ہم سنگ بقا ہوتا
 ہے یعنی ہونا نہ ہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرمانا کیونکر ہو سکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب مشیر
 ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے۔ سو یہ بات جب ہی متصور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لوازم
 اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں۔

بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر غشاوہ کفر نور ایمان کو ایسی طرح سا تر ہو
 گیا ہے جیسے آفتاب کو جباب آگ کو رکھ دباتے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت لَنَبْلُوْا اٰخٰدَكُمْ
 اور آیت لَيَبْلُوْكُمۡ اَيْكُمۡ اَحْسَنُ عَمَلًا سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و
 کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے بُرے عمل دریافت کرتے
 ہیں سوان کی کل دو اصلیں ہیں سعادت و شقاوت جس میں ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں عرض
 ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے بُرے عمل، اور امتحان کے بعد جو
 چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شئی مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو
 جاتی۔ طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان
 کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی، علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے
 سے ان کا سونا چاندی ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے
 کسوٹی پر لگانے سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہائے ماضی و مستقبل جو
 مصدر کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفر و یکھرون مثلاً اور نیز
 توار و تعاقب کفر و ایمان جو سیکڑوں جگہ مشہود ہوا ہے اور نیز جملہ ضلّوا واضلّوا اور جملہ فابواہ

یہودانہ اوینصرانہ اویمجسانہ اوکماقال اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی
 حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گویا ہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات و
 قوی جیسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جیسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گویا اول دوسرے کیلئے
 علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی، پھر ان میں سے اول سابق ہے اور دوم
 لاحق ہے۔ سو یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اول حادث یا متحد ہو اگر فرق
 حدوث و قدم و مفارقت و ملازمت ہو تو اول لازم ماہیت یا لازم وجود ہو گا اور ثانی حادث اور متحد
 ہو گا اس صورت میں خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکہ کفر ملکہ ایمان کے ساتھ
 ایسی طرح مقرون ہو گا جیسے نور آتش کے ساتھ دو در چراغ مثلاً جیسے دو در چراغ بے آتش اور قبل آتش
 متصور نہیں ایسے ہی کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں۔ چنانچہ ایمان کا لازم مرتبہ ماہیت
 و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر
 اگر ہو گا تو لاجرم پہلے ایمان ہو گا جس کا حاصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے۔ علاوہ بریں
 دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دو در چراغ دیگرہ کے
 ساتھ شعلہ چراغ دیگرہ نسبت رکھتا ہے اس لئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن
 الشیء بعد القدرۃ علی الشیء متصور ہے ورنہ امتناع نہیں عجز ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے
 اس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشیء میں شئی کنایہ عن المقدور ہے اور مقدرات اولاً و
 بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں۔ باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال مقدور کہلاتے ہیں، بذات خود مقدور نہیں
 ہاں بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر مناط قدرت ہے اس صورت میں
 کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی۔ اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے حسب تقریر بالا ملکہ
 انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکہ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشار الیہ
 دونوں ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد
 کو کہتے ہیں اور اس کے لئے وجود ملکہ انقیاد اول چاہیئے۔ پر یہ تو فرمائیے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد
 مذکور کیا چیز ہے سو گواہی ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہ ہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بغرض
 عدم بعض افعال اختیاریہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیاریہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے
 اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی
 کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شئی واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر ایمان باعتبار اہل

حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے۔ کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہونہ ہو خارج سے یہ تضاد آیا ہوگا۔ سو فاعل
اعنی محب کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزوم اور
ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے۔ تضاد
لازم آئے جس کو ہر ادنیٰ و اعلیٰ باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہے
بالجملہ مابین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتیں باعتبار
ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ماورائے ذات
محبت تحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات
میں سے ہے اثنیٰ منشاء محبت فقط حیات ہے اس لئے فاعل محبت اثنیٰ موصوف بالذات محبت
کے لئے سوا حیات کے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو بالضرور
فارق بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار
ذات حیات جو اصل محب ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو، مخصص اور مرجع سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا
لیکن وہ امر رائد اگر امر وجودی عرضی اور انفعالی ہو یا مبائن محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں
سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گذشتہ
روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق بین مبداء فعل و المفعول بہ ہوا کرتا ہے۔ بلکہ کسی قدر انکار ضرورت
مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے، و العاقل تکفیه الاشارة اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت با واسطہ
مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل بے فاعل متصور نہیں چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر
کی تسلیم میں کچھ وقت نہیں ان شاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں۔ جب یہ بات متحقق ہو چکی
تو پھر گزارش یہ ہے:

کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق
کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لئے ایک مضاف
ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت اثنیٰ مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو افعال مضافین
ہوا کرتا ہے۔ اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو تعیین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو
لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے ٹرالی ہے اور اضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ
اضافت چار کن کی خواستگار ہے۔

باقی آلات اور شرائط اور دلیل موانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے

زیادتی علی التلاۃ لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلات مبدأ فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے۔ معطی وجود نقطہ واسطہ فی العرض ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہے چنانچہ بحث وسائل میں اس کی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبدأ فعل فاعل ہوتا ہے چنانچہ اس کی نتیجہ بھی کما حقہ ہو چکی ہے اور ظاہر ہے کہ مبدأ محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جس کو ارادہ یا کچھ اور کہیے غرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اوپر گزر چکی ہے۔

اس صورت میں بنا چاری یہی کہنا پڑے گا کہ کوئی امر عدمی ہے۔ سو یہ امور عدمیہ بحر حدود اور کون ہے یعنی وہی حدود فاصلہ مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ ہوں گی جو فاصل بین الوجود والعدم ہوتی ہیں یعنی دو حیاتوں میں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہیں۔ سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاویں بحر اس کے متصور نہیں کہ دونوں ہیکلیں باہم مختلف بالنوع ہوں۔ سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہے اس لئے کہ جب اختلاف نوعیت ان پر موقوف ہوا تو بذات خود بے اتران امر ثالث مختلف بالنوع

ہوں گے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئے گا۔ اور یہ بات بایں نظر موجد ہے کہ محبت کے لئے انطباق بین ہیکل المحبوب و ہیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں تطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے۔ سو باعتبار نفس محبت و محب اعنی مصداق حیات تو اختلاف انطباق بحمدیکہ اختلاف نوعی ہو جاوے مقصود نہیں ہاں باعتبار فصول لاحقة البتہ اختلاف مشار الیہ متصور ہے اس لئے بالفرض اختلاف و تضاد محبوبات ایمان و کفر اختلاف ہیاکل کی طرف راجع ہو گا اور حدود فاصلہ مذکورہ بناء اختلاف مذکور ہوں گی۔ مگر ظاہر ہے کہ ہیاکل مذکورہ اگر اس قدر اختلاف کی علت ہوں گی تو جب ہی ہوں گی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معرض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معرض ہیکل کفر نہ ہو گا۔ سو کفار نگوں ساریں بوجہ اجتماع کفر و ایمان جس کے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم جامع و مجمع دو حصہ حیات متضاد ہوں گے اور اس وجہ سے ہر ایک کامع و منشور و مولد جدا ہو گا۔ سو بایں وجہ کہ حصہ حیات معرض ہیکل ایمانی مجملہ مومنین ہے کہ ایمان کے لئے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اس کے لئے بھی موجد وہی ذات بابرکات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہو گی ورنہ عموم النبیین اولی الخ

باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ خود حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اضداد رافع اضداد ہوا کرتے ہیں۔ سو اس صورت میں ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سو اس کا جواب یہ ہے کہ

جواب

کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر اضداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف ما اتفق دوسرے ضد کے ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہوا کرتا سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہو سکتا اور حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جیسے جناب باری عزائمہ مراتب تحقق میں ایسا یکتا ہے کہ نہ کوئی اس کے لئے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور اسی لئے وہ لا ضداً ولا ندّاً لہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مراتب فضل و کمال ایمانی و امکانی میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی ان کے لئے مماثل ہے نہ کوئی ان کا مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق لا ندلہ ہیں ایسے ہی مصداق لا ضدلہ ہیں۔ عرض جیسے جناب باری کے لئے دربارہ تحقق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی حبیب خداوندی کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں۔ ہاں حضرت عیسیٰؑ البتہ دجال کے لئے مد مقابل ہوں۔

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں۔ ہاں حضرت عیسیٰؑ علیہ السلام البتہ دجال کے لئے مد مقابل ہوں بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی کافر مقابل نہیں ہو سکتا دجال ہو یا کوئی اور بد مآل ہوا احد وجہ اس کی یہ ہے کہ اوصاف بالا و صاف حسب بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے۔ ایک ذاتی اور دوسرے عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکورہ پر عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی مذکورہ کا ساثر ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساثر مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ سفلی میں ہوتا ہے۔ ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے سو بعد زوال جو وصف قائم وصف ذاتی کے لئے ضد مقابل ہوگا۔ جب یہ بات مستحق ہو چکی تو اب سنیئے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہیں ذاتی ہے کہیں عرضی ہے سو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے ویسے نقلی تو اس کے لئے آیتہ وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَ الْنَّبِيِّينَ الْاِخْلَافَ ہے۔ اس لئے سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب متساوی الاقدام ہیں۔ اس صورت میں مقتضائے حکمت مطلق یہ

تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتدار و اتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی مفعول سے سے درجہ ساقط میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو سینے پر

نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت و صلاح منجملہ کمالات عملی ہیں۔ چنانچہ مضمومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں، علاوہ بریں ماہہ الامتیاز انبیاء علیہم السلام دائم علم و جہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا اظہار اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے امتی بڑھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اعمیٰ تفادت اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و عواقب عبادات و سیئات ہوتی ہے جس کا حاصل وہی کمال علم ہے۔ با این ہمہ آیت وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ جس میں ہزار سال تبشیر و انداز فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال علمی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدائے دین کو دخل تام ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ علاوہ بریں تعلیم قولی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافۃً للناس یعنی تمام مخلوق کے لئے ہو صلی اللہ علیہ وسلم، اس لئے تعلیم علمی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور امت کے لئے تعلیم ہو۔

عرض امثال خطاب فاتبعونی یا خطاب لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا کَمَا دُرِیْتُمْ وَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْمُتَذٰکِرُونَ اصل میں جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشعر متخفیف تصدیق ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سیدالابرار صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء بھی امت کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں۔ جب یہ مقدمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات متحقق ہو گئی کہ بعثت انبیاء وار سال رسل کرام علیہم السلام فقط بضرر تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے:

کہ حدیث حدیث عَلِمْتُ عَلَّمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت کرتی ہے:

ایک تو یہ کہ حضرت سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم جامع جمیع علوم سابقہ و لاحقہ ہیں۔

دوم، یہ کہ پہلے اور کوئی بی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا۔ دعویٰ اول میں تو کسی مسلمان کو بجا گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے۔ اول تو اس لئے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اثنیٰ افعال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لئے مخصوص ہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں۔ دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو متقنی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور آخِرین کے علوم خاصہ اور تھے، ورنہ یہ اسافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افسر فصحاء و بلغاء صلی اللہ علیہ وسلم سے متصور نہیں۔

پھر لہذا اس کے جب اس طرف نظر کی جاتی ہے کہ اَلْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس سورۃ فتح میں جو یہ ارشاد ہے اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ الخ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ علیم مربی روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لئے کہ سورۃ فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کے لئے ہے اور سورۃ مائدہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرورِ انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفیلی ہیں اور آپ امام ہیں اور تمام نعمت حقیقت میں اتمام انواع علوم ہے کیونکہ نعمت بجز علم اور کچھ نہیں اطعمہ اور شرابہ لذیذہ اور ملا بس ناخرہ اور ماکن علیہ مزینہ اور مناظر حسنہ اور محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم وادرا کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو بجا اُنتم کہتے ہیں اس صورت میں اتمام نعمت بجز اتمام انواع ملکات علوم متصور نہیں کیونکہ اگر جملہ انواع نفعاء میسر بھی آجائیں اور ادراک بعض نعم عطا نہ ہو جیسے اچھی آوازوں کے لئے کان اور اچھی صورتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں اتمام نعمت نہیں باقی اشخاص اور عزیمات علوم لذات بالفعل تو سمجھی جانتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر طرہ یہ ہے کہ زمانی ہیں ان کا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑائیے اس لئے چار و ناچار ملکات ادراکات اور انواع ملکات علوم مراد لئے جائیں گے۔

اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسم علیم مربی روح پر فتوح حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علیہ میں سے مربی روح حضرت سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتم نعمت نہ ہوتا۔ ہاں اسم علیم جمیع اسماء علمیہ کو

مستمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتمت اور یُسْتَمِ نِعْمَتُہ تربیت اسم علیم بہ نسبت ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشہادت جملہ ہائے مسطورہ عدم تربیت اسم علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ تربیت اسم خاص از اسماء علیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی ان کا بھی مرئی اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اودان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجب ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا باعث اتمام و نقصان نہ ہوتا علاوہ بریں اَکَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ کے بعد اَنَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیٰ فرمانے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمال دین پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین یہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرما دیں خاص کر جب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرما دیں تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضعف اگر متصور بھی ہے تو مابین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام متصور ہے مابین امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء سابقین متصور نہیں یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں۔ سُبْحَانَکَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِیْمٌ اور ان سب کے بعد حدیث بَعِثْتُ لَکُمْ مَکَارِمَ الْاَخْلَاقِ اور حدیث خُتِمَ بِی النَّبِیُّوْنَ وَخُتِمَ بِی الرَّسُلُ مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے۔ پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہیے۔

بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات خود بخود چمکتی ہے کہ مرئی و استاد بنوی صلعم اسم علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور مشتمل ہے اور مرئی و استاد انبیاء گذشتہ اور اسماء علمی ہیں جو بہ نسبت اسم علیم خاص ہیں۔ لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علم سمع و بصر سب اس کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراک مطلق سمع و بصر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اپنے حال سے نمایاں ہے کہ حواس ظاہرہ مدرک نہیں مدرک سمع و بصر بھی وہی نفس عالمہ ہے جو مصداق علم مطلق ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر گیا ہوگا اور اس کا منتہائے سیر لا ریب فوق علوم خاصہ اعنی سمع و بصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہوں گے بے شک ان کا مقام اور منتہائے سیر علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے بالضرور شخص اول ان کے حق میں واسطہ فی العروص ہوگا اس کی ایسی مثال ہے

مثال جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا فوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجئے کہ جس کے کواڑوں میں مختلف رنگ کے آئینے جوڑے ہوئے ہوں اور پھر کواڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کسی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اس نور سے مستفید ہے جو اس طرف کواڑوں کے آئینوں کے وسیعہ سے آتا ہے کواڑوں میں سرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج میں بھی سرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر ہر طور فانوس مذکور میں چھن کر آنے کا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فانوس مذکور کے جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور سوا آپ کے اور انبیاء کرامؑ مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کواڑ میں ہو کر آتا ہے۔

پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نور خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علیہ کی راہ سے آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چند یہ مثال بظاہر مبہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ منجملہ منقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بوسیدہ حرکت پہنچتے ہیں اور کواڑ منجملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لئے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پھر کواڑوں آئینوں کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سوائی بات اور نیز اس بات میں کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفید ہیں، تشبیہ مقصود ہے علاوہ بریں مثال بجمیع الوجوہ مثال نہیں ہوتی خاص کر اس بے مثال کی مثال جس کی شان میں خود اس کا یہ کلام ہو گیس کثیلہ مشیئ وھو السميع البصیر اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجئے پر پہلے یہ بات سن لیجئے :

کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہیئے، اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی درکار ہے دور نہ جانیئے علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارہ کمالات اصل میں قابل ہیں فاعل نہیں گو بادی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ ان کے کمالات خدا داد ہیں خدا زاد نہیں عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جس کے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مفعول ہوتا ہے اور واسطی العروض اس کا فاعل ہوتا ہے معاحساس مطلق کے لئے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل البصار و الاستماع کے لئے اجسام خاصہ اعمیٰ اعضائے خاصہ ضرور ہیں ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلعم ہے اور قابل علوم خاصہ

اور دوح انبیاء باقیہ علیہم السلام میں مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سیدانام صلعم ہوگا۔

الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہیں، پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا مجملہ کمالات علیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوں گے اور مکرر سے کہہ رہا ہوں کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مراتب فعلیتہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل میں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لئے موجود بالذات ایک وہی وحدہ لا شریک لئے ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کوئی بارگاہی ہے، اوصاف ذاتیہ کے لئے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہوں سائر ہوتا ہے جو درجہ میں اس سے کم ہوتا ہے۔

بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ دجالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ سافل میں ہے اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہیں اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لئے ضد مقابل ہوگا، سو بایں نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباہ و امتناع ہے جس کا حاصل تکبر ہے حضرت عیسیٰؑ اور مسیح دجال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰؑ اپنے حق میں فرماتے ہیں: **اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰہِ** اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا اور جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسیٰؑ سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہوں گے پھر بایں ہمہ دعویٰ عبودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنالیتا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ ازالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اس پر ان کا کیا گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتداء انبیاء سابقین بسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام نائب خاص ہیں اس لئے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سورہ جن میں بخطاب عبد اللہ یوں فرماتے ہیں:

وَ اِنَّہٗ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰہِ یَدْعُوْہٖ کَاَدُّ وَا یَکُوْنُوْنَ عَلَیْہِ لَبِداً۔

فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام منظر و منظر ہیں اور یہاں جناب باری
منزل عہدیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے
کیا نسبت ہے۔ غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہی عہدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی
سے بایں وجہ بالا ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عہدیت مطلقہ ہیں۔ مقامات مستقلہ نہیں پھر
اسی منصب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریک ہیں سو بعد یاد آوری وساطت عروسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم دوبارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد:

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا
لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ

منصب بشارت آمد سرور انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام پر مامور ہوئے گویا حضرت عیسیٰ
اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ البیش سمجھے چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلعم
ہو غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اس کا شاہد ہے اس لئے کہ وقت افتخار سفر و مقابلہ
غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ البیش بھی شریک لشکر ظفر پیکر ہو جاتے ہیں۔ جب اس مضمون
کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یا دو باتیں مناسب مقام سنا کر
آگے چلئے۔ مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے
متصور ہے تفصیل اس کی یہ ہے:

تفصیل کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالضرور دو ہی ملکہ متضادہ بھی چاہئیں،
سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں
تقابل تضاد ہے۔ ان دونوں اثروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہو گا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ
ملکہ ایمان ہے اس لئے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہو گا اس صورت میں کفار اور مومنان بد کردار میں
فقط فرق کمی بیشی ملکہ کفر و ایمان ہو گا سو جس میں ملکہ ایمان غالب ہو گا وہ مومن کہلائے گا اور جس
میں ملکہ کفر غالب ہو گا وہ کافر کہلائے گا اور اس کی ایسی مثال ہو گی جیسے ترکیبات عنصری اور مزجہ
سنجھائے مرکب میں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور سنجھائے مرکبہ ادویہ مختلف التاثر سے
مرکب ہوتے ہیں اور پھر بایں ہمہ باعتبار حزم غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں،
بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جوہ ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکہ کفر و معصیت جو مزجہ مومنین

میں ثابت ہوا ہے رشتہ رتجال ہوگا! واللہ اعلم وعلیہ اتم واعلم۔

اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع مقبائن ہے اور اس طور پر معنی **هُدًی لِّلْمُتَّقِينَ** اور **هُدًی وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ** یا **إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ**، بھی دل نشیں ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقویٰ یا الی الایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوۃ اور سخی بالقوۃ کو ہر دم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں اسی جیسے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجادی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مؤمن و کافر و متقی و فاسق باعتبار ملک و قوت و اتف حال کو درست ہے سو خدا سے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر **لِيُبْلُوَكُمْ** **أَيُّكُمْ** **أَحْسَنُ عَمَلًا** اور سوا اس کے اور اسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ انشاء اللہ عارض حال نہ ہوگا کہ آزمائش کے لئے ایک وجود سابق چاہیئے اور یہاں اچھے برے عملوں کا پہلے سے کچھ پتہ ہی نہیں۔

بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملک شجاعت و غضب ہوتا ہے حدیث غضب و شجاعت نہیں۔ بلکہ حدیث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہوگا ظاہر ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اس کو اثر ایمان و تقویٰ و کفر و فسق سمجھے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھے، ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے حدیث ایمان و کفر وغیرہ خیال نہ فرمائیے۔ اس کے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جب بوجہ منشائیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح مؤمنین امت ثابت ہوگئی تو اب جملہ واد واجد امہاتہم کا عطف اس پر ایسا چسپان ہو گیا کہ کیا کہیئے اور حرمت ازدواج مطہرات قطع نظر اس کے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ موصوف بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اس وجہ سے منقطع نہیں ہوا جو دوسروں کے لئے حلت کی کوئی صورت ہو اس وجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مؤمنین کے والد روحانی ہیں اور والد

جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے اعمیٰ بحکم وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مَنِکُوحَاتِ
والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں۔

عرض جب والد جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ ان کی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب
بھی ان پر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہوں گی۔

باقی رہی یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوویں مدخولہ بہا ہوں کہ نہ ہوں اور
منکوحات والد روحانی میں مدخولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ بہا حلال رہیں حالانکہ تفاوت مراتب
ابوتین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سواس کا جواب
ان شاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض مضامین میں ادھر کان رکھتے اور مضامین مسطورہ سے سینہ بھر لیں
کہ اس ناکام پیچیدہ ان کے بعد تسبیح تقریر ابوت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو جملہ وَأَزْوَاجُهُ
أُمَّهَاتُهُمْ اور جملہ النِّسَاءِ أُولَىٰ بِأَلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ سے محض بہ ہدایت خداوندی ثابت
کیا تھا۔ بعض اطمینان و تصدیق مولانا و محمد و منار و نقی طریقت زبیب شریعت مولانا رشید احمد
گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ و ادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو یوں ارشاد فرمایا:

تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرآۃ میں ما بین جملتین اعمیٰ جملہ النِّسَاءِ أُولَىٰ بِأَلْمُؤْمِنِينَ مِنْ
أَنْفُسِهِمْ اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ اور ایک جملہ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ بھی ہے اس بات کے
سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر شادمانی ہوئی یہ پیچیدہ ان تو تصدیق مسطورہ کی کو غنیمت جانتا تھا اپنی
یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالا سے میرے کلام کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ
اس بات کو سن کر اطمینان ہو گیا پھر بنظر مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو
مولانا نے فرمایا وہی نکلا۔

بالجملہ جملہ النِّسَاءِ أُولَىٰ بِأَلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ
کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ اس کے لئے بمنزلہ معلول ہے
اور جملہ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کے لئے علت یا ثانی اول کے لئے
تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گذشتہ سے اس بیان کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وَأَزْوَاجُهُ
أُمَّهَاتُهُمْ جملہ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ پر متفرع اعمیٰ یہ علت ہے تو وہ معلول ہے۔

اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا
تو زوجہ ابوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لوازم منشائیت روحانی سے ہے ثابت ہو گیا اور

وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہور حرمت ازواج مطہرہ ثمرۃ الموت ازواج مطہرات ہے نتیجہ حیات سرور کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ امہات المؤمنین ہونا ازواج کا خود ثمرۃ حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاشش پاش ہے کہ حرمت ازواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریث اموال بنوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے موجب مدلل نہیں ہو سکتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشار الیہا سے فقط ضرورت دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لئے گزارش ہے کہ واقعی قدر مذکور دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے۔ مگر اس کو کیا کیجئے۔ مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تہیہ اول جو کچھ مسطورہ ہوا بعد تہیہ مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معدوم ہیں کان لگا کر سینئے۔

کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا، اگر کلام ہو تو تعیین تقابل میں کلام ہو سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب و سلب تو اس جگہ بن نہیں سکتا۔ ہونہ ہو تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکہ ہو تقابل تضائف کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تعقل موت پر موقوف نہیں اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت کھل مواطات صادق نہ آئے سوا اول تو احیاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت دونوں صادق نہیں آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑتی و میت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے، اور باعتبار اشارہ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ الخ اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار، بہر حال یہ دو احتمال ہیں سو ان میں سے جو نسا احتمال مستم ہو ہمارا مطلب ان شاء اللہ نکل آئے گا۔ ہاں یوں سمجھ کر کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں۔

بالجملہ مابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ بہر حال ہر چہ بادا باد رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے۔ ہاں فرق ذاتیت و عرضیت متصور نہیں۔ وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات بنوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مؤمنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لئے وقت موت حیات بنوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل نہ ہوگی ہاں مستور ہو جائے گی اور حیات مؤمنین ساری یا آدھی زائل ہو جائے گی۔ سو در صورت تقابل عدم و ملک اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف قمر بے اوٹ میں حسب مرسوم حکما اس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اس کو کسی ہنڈیا یا مٹکے میں رکھ کر اوپر سے سرپوش رکھ دیجئے تو اس کا نور بالبداهت مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا، اور دوبارہ زوال حیات مؤمنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اس کا نور زائل ہو جاتا ہے نقطہ صقالت و صفائی اصلی باقی رہ جاتی ہے۔ یا مثل چراغ سمجھئے کہ گل ہو جانے کے بعد اس میں نور بالکل نہیں رہتا، البتہ روشن یا فٹیلہ یا کسی قدر تھوڑی دیر تک سرفٹیلہ میں آتش باقی رہ جاتی ہے اور در صورت تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو ایسا سمجھئے کہ خاک و پتھر و چوب وغیرہ اول کسی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سردیوں پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استتال نار گرم ہو جائیں آب سرد کی سردی معمولی ہو وقت نہ ہونے اسباب حرارت کے ہوتی ہے آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی، البتہ زیر پردہ حرارت مستور ہو جاتی ہے، ورنہ زوال محض ہوتا یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی! صفت عرضیہ ہوگی جس کے لئے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات واجب ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے۔

اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی اقتضائے ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں خارج ہی سے آتی ہیں خداداد ہیں خاندان نہیں ایک جاتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آجاتی ہے اور اگر اس مثال میں دوبارہ انطباق حال کچھ خلیجان ہے۔ تو ہم اول تو آب سرد ہی کو پیش کرتے ہیں پر بایں شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ بار ہو اور پھر بوسیۃ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کر لیں۔ یا اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت خداداد سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیۃ برف مثلاً خداداد اصلی

سے زیادہ سرد کر لیں۔ ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جسے باہم تضاد میں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیدہ اسباب خارجہ جن میں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آجاتی ہیں اور وجہ تضاد مذکور مجتمع نہیں ہوتیں ایک زائل ہولیتی ہے تب دوسری کیفیت اس کے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالیں بہت ہیں۔

کپڑا، چاندی بذات خود سپید ہیں اور شخرف سونا بذات خود سرخ ہیں، نیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں ان میں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا لیتے ہیں چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپلا جھول دے کر رنگ اصلی چھپا دیتے ہیں۔

ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلوم کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا۔ ہاں اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیدہ آب یا سوداں وغیرہ جدا کر کے سوا کے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دیں، کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اول جھول کر ریت کہ دوسرا کوئی اور جھول کر لیں تو بے شک لون اول زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اس کے قائم مقام ہو جاوے گا۔ اب بعد اس کے کہ کیفیت استتار و زوال حیات دل نشیں ہو گئی، ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں۔ اہل عقل میں سے کسی کو اس میں تامل نہ ہو گا کہ حیات اولاد بالذات صفات روح میں سے ہے۔ اور ثانیاً بالعرض بوسیدہ تعلق معلوم الوجود مجہول الکفایت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم عنصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحمیات نہیں۔ بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیدہ آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے۔ پھر جیسے پانی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شئیاً فشیاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصلیہ پر آجاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکورہ شئیاً فشیاً اپنی حالتیں بدل کر جمادیت اصلیہ پر آجاتا ہے۔ خیر حیات کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا اب اس کی تحقیق چاہیے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے۔ سو

مخدوم من اول تو خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں : وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَفِيٌّ
 میں انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس ائنی روح کا معرض موت ہونا صاف آشکارا
 ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں
 ایک موت بھی ہوگی۔ فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہیں موت ساثر حیات ہو کہیں رافع و مزیل ہو
 ہاں اجسام مومنین امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عرض موت روحانی
 یا روال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قبر شرق
 سے مغرب کو جاتا ہے، اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے
 زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کریت ارضی یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیولیت درودیوار
 و ابر و غبار، یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے
 جیسا وقت خوف تام پر وقت خوف اول یہ صدمہ بے نوری قبر کو پہنچتا ہے پھر اس کے باعث
 قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور در صورت زوال تعلق دین حال قبر تک کوئی صدمہ نہیں پہنچتا البتہ قطعات زمین بے نور
 ہو جاتے ہیں۔ رہ جیہ طر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم سو ہر چند اس کی موت کی بھی دو صورتیں
 دوسرے اِنْ اَکْرَمَ مَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتَقَکُمْ وَغَیْرَ آیَاتِ سَبِّ اِیْ جَانِبِ شَیْرِہِیں
 علاوہ بریں عامل بے علم کا محمود خلایق ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جانتے ہیں،
 پھر دیکھئے اس کے کیا نکلتا ہے۔ غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ
 یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے
 چنانچہ فرماتے ہیں :

خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا جَلَدًا لِّيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ الْخَيْرُ سَبِّ صَافٍ ثَابِتٌ هُوَ كَمَا
 عمل اصل ثمر حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں مؤثر ہونا تو محتاج بیان
 نہیں رہی موت اس کا خوف اور پھر ایمان باعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی
 امر نہیں۔ اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے اَكْثَرُ وَاذْكُرْ
 هَازِمَ اللِّذَاتِ الْمَوْتَ

بالجملہ حیات اصلی منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال
 کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالشیع مقتضی اعمال ہو جاتی

ہے چنانچہ مذکور ہوا۔ اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہوگا، یعنی قدرت عملیہ اور قوت اختیاریہ کارک جانا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت علی اور قدرت اختیاری ہوگی۔ چنانچہ آیت:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْ
الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى۔ بھی بالالتزام اس دعویٰ
کی مصدق ہے۔ اس لئے کہ اساک وارسال صلوح حرکت کو مقتضی ہیں سو عمل میں بجز حرکت
اور کیا ہوتا ہے۔

بالجملہ حیات و موت اساک وارسال قوت علی ہے، قوت علمی کو اس میں کچھ دخل نہیں
اگرچہ اہل ظاہر بقار علم و زوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں۔ اس جگہ سے
امکان ادراک ثواب و عقاب قبرا موت کے لئے مسلم ہو گیا ہوگا۔ مگر اس قدر ملحوظ
خاطر ناظران ادراک رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال و دعائی
ہیں، ایک تو وہی عروض موت، دوسرے زوال علاقہ روح اقدس و جبر مقدس صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم۔

بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جبر مصفی ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اس
کا زوال بھی ممکن ہے اور اس کا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم
اسباب میں کسی سبب کے ساتھ ارتباط مسببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تنویر ارض و سماء
کے لئے شمس و قمر احراق اجسام سوختی کے لئے آتش حرارت پرورد تیرید کے لئے آب لکین خاطر
کے لئے جواب با صواب خدا نے مسبب الاسباب نے بنایا ہے اس طرح قطع علاقہ روح اظہر
حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کوئی سبب نہیں بنایا وجہ مطلوب ہے تو سینے در
روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رقتار و گفتار داد و دہش مثل البصار و
استماع سب اسی پر موقوف ہیں۔ غرض لغرض اتمام فاعلیت تکمیل مؤثریت تعلق بدن کے
روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے لغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے، یا بنجار کو تلیقہ
وغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران
بے دست و پا معذور ہے۔

بالجملہ مقصور بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور اگر افعال پیش آجائے

مثلاً اگر کوئی شخص بوسیدہ بدن کسی ضارب کا مفروب ہو جائے تو یہ غرض اہلی نہیں اور زیادہ تو صیح منظور ہے تو سنئے ار

کمالات کی دو قسمیں ہیں، ایک کمال علمی، دوسرا کمال عملی، کمال علمی بذات خود مقصود نہیں، بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال علمی ہے ہاں حصول کمالات علمی بے وساطت کمال علمی منظور نہیں اس لئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خود و شوق مطلوب ہے اور خود و شوق بغرض امتثال امر اور علوم شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے بایں ہمہ خداوند تعالیٰ شانہ، کلیہ ارشاد:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم، اور افعال قلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہیئے اور اعمال جسمانی کے لئے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے۔ باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے روال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدی ہے سو اگر یہی عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی واجب التسليم ہو گئی پھر وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت کیجئے گا۔ علاوہ بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور، یہاں بوجہ عرض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو در صورت تضاد موت کہنا چاہیئے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی دروازے کے دبا لینے سے کمزور دروازے سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام کو بوجہ عرض موت یا عدم اسباب ارسال یا اعتبار خارج عاجز سمجھے اور میت سمجھے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نہ فرمائیے جب یہ مقدمہ مہمد ہو چکا تو لغور سنئے ار

کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تعلق فاعلی اور فاعلی دوسرا تعلق انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فاعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے۔ یا مثلاً نور کا تعلق شمع و چراغ کے ساتھ فاعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا

تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے۔

اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اس کی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی شے حائل و حاجب ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور منفعل ہو جاتی ہے، پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان و حد و لاشریک نہ ہوتی ہے، اور کیوں نہ ہو خداوند خالق کو جمیع قوی افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قوی اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے۔ سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اس کے لئے بقدر مرتبہ شان و حد و لاشریک لا بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے۔ آفتاب و شمع و چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہے اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنی حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر ہو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندمج ہو کہ فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے۔ سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہوتا زیادہ روشن ہوگی۔ مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا، اور اگر بالفرض کوئی چیز مابین فاعل و منفعل حاجب و حائل تو نہ ہو پر شرائط افعال مفقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تخاصی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق اول شدید و مستحکم نہ ہو پر ردال و نقصان بھی تصور نہیں۔

ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و اساک قوت علی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے۔ چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالا اعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور منشاء حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق گو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گو نہایت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے

تعلق کا ارتفاع ممتنع ہو پر بھت افعال و منفعل متصور ہے۔ سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں۔ پر بہ نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلی اللہ علیہ وسلم کو موافق مقتضائے تحقیقات سابقہ ابدان مومنین کے ساتھ تو تعلق افعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن الطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بناء حیات و موت قوت عملیہ پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اوروں میں عرضی ہے سو اس کو اگر ابدان مومنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے افعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مومنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل ادھر زمین وغیرہ سے آئینا سامنا سو جیسے آئینہ زمین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نہ خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے زمین کی طرف آدھا رہے نہ تہائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حائل ہوتی ہے تو پھر وہ نور آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہو لیتا ہے مگر در صورتیکہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات میں باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات و احادیث اس پر دال ہیں تو پھر موت مومنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح مومنین جن کی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور تعلق حیات نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ افعالی تھا منقطع ہو جائے اور اس وجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا منقطع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے، تب اس کا انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق افعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم اور معروضات ارواح مومنین حاصل ہے ضرور ہے مگر بہر طور تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ انفکاک علاقہ افعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بے جان ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حال ظاہر ہے اس وقت مثال افعال و فعل و فاعلی و منفعلی نور آئینہ سہا پا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے۔ تب بیش بریں نیست کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے ساتھ یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے۔

الغالی نہیں چنانچہ پہلے معروض ہو چکا۔

اس صورت میں یہ تعلق فرع انفعال نہ ہوگا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا، سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ نہ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی نہ ہوگا کیونکہ تعلق کے لئے اول وجود متعلق ضرور ہے۔

بالجملہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تقیل غلبان ہے مگر اس بنا پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ باین روح اطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی انقطاع علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکر ہو۔

اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلعم قابل الفکاک نہیں۔ پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسی طرح قابل انکار نہیں بحر اس کے متصور ہی نہیں کہ حیات مذکور دیر پردہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استار حیات بدستور مستور بھی جائے اور مومنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو، ہاں یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب اعنی جسم کر دی نہیں ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموصوع ہے اور مومنین کے ابدان کے حق میں محمول عرفیہ عامہ اعنی دائم بشرط انفعال اس لئے ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم بے وجہ اور علاقہ روح و جسد مومنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالیں۔ مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی متقطع نہ ہوگا،

چنانچہ وَلَا اَنْ تَنْكِحُوا اَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ اَبَدًا، بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو در صورت موت ازواج آیہ وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا سے دوبارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم آیہ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ تو بعد مدت در صورت

روال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیت وَلَکَانَ تَنْکُحُوا اَزْوَاجَهُمْ حُرْمَتِ نِکَاحِ اَزْوَاجِ مَظْهَرَاتِ پِرالی الابد دال ہے۔ پھر تطبیق کی بجز اس کے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع نہ ہوا ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح و جسد متصور نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دال ہے اور آیت کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ، ذوق موت پر شاہد ہے۔ سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو بھی متصور ہے کہ مابین حیات شہداء اور حیات بنوی صلعم جو مبداء حیات مؤمنین ہے حجاب موت حائل ہو۔ پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں نہیں رکھیں چاہیں کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں، اور بظاہر شہداء کے لئے یہی ہوتا ہے۔

چنانچہ احادیث مشعرہ اذخال اجواف طیر خضر اور عند ربهم جو آیت لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوا فِی سَبِيلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا مِّیْنَ وَاقِعٍ ہے اس پر دال بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول انفعال مذکور بھی زائل ہو جائے۔ پھر نئے سرے سے ایجاد و انفعال کے بعد ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں۔ اور یہی تعلق حیات شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ فیما بین روح بنوی صلعم و ارواح شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اس وجہ سے حیات روحانی تو زائل نہ ہو پھر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ القباض و انقطاع روح ہوجن کے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت ہو۔

الغرض آیت کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ اور آیت لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ اِلٰی دَوْلٰتٍ مِّمَّیْ رَہیں اور پھر انبیاء و شہداء کی حیات میں تفاوت رہے یعنی شہداء میں وجود حیات روحانی وقت موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث لازم نہ آئے۔ لیکن ہرچہ باوجود بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ارواح اہل مؤمنین کو اتنا فرق ہے کہ بجز انقطاع علاقہ جسد اول یا بعد چندے شہداء کی ارواح کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے ان کو حیات روحانی و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں، اور باقی مؤمنین امت

کے لئے اس نقصان کی کچھ مکافات نہیں کی جاتی۔ بہر حال ابدان دنیا سے دونوں کو کچھ تعلق نہیں رہتا۔ پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہاں جو ان کے اموال و ازدواج کو جوں کے توں انہیں کے ازدواج و اموال سمجھے جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی نہ دیں کیونکہ اموال و ازدواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لئے بنایا ہے ازدواج سے قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے احوال دنیا سے بدل مایہ تل و غیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجراء متعلقہ کا بدل ہوتا ہے۔ ابدان جنت کو خواہ از قسم ابدان طیور و خضر ہوں یا از قسم غیر، ان ازدواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع ہے تو وہیں کی ازدواج و اشیاء سے انتفاع ہے۔

الفرض یہ چیزیں ازدواج کو بتقاضا کے تعلق جسمانی مطلوب ہوتی ہیں، بذات خود مطلوب روحانی نہیں۔ اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازدواج و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائے گا، اور باوجود حیات شہداء ان کی ازدواج کو مثل ازدواج دیگر مومنین امت بعد انقضائے عہد اختیار نکاح ہو گا، اور ان کے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کی جائے گی۔ ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا۔ اس لئے ازدواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اہل آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں۔ اور اختیار کو اختیار نکاح ازدواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں۔

بالجملہ موت انبیاء علیہم السلام اور موت عوام میں زمین و آسمان کافرق ہے۔ وہاں استدار حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عرض موت ہے اگر موت ضد حیات اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور شاید ہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا اِنَّكَ مَيِّتٌ اور سوا آپ کے اوروں کو بھی جدا ارشاد فرمایا اِنَّهُمْ مَيِّتُونَ اور مثل جملہ لاحقہ ثُمَّ اَنْتُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ اِنَّكُمْ مَيِّتُونَ،

بالجملہ جیسے حیات نبوی صلعم اور حیات مومنین امت میں فرق ہے۔ چنانچہ اس کے اثبات کے لئے تقریر دانی اور تحریر شافی کافی اوراق گذشتہ میں گذر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلعم

اور موت مؤمنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین المؤمنین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نوم مؤمنین میں فرق ہو اس لئے کہ النوم اخو الموت چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کھینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے فرماتے ہیں:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا

جب دونوں کی حقیقت توفی اور اساک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم اساک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت اساک موت ہوگا وہی حال وقت اساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یوں کہیے کہ موت میں سترہ قری اور کثیف ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے۔

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قرار داد سابق وقت استتار حیات میں اور قوت آجائے اور خواب میں اور وحی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اس پر پھر ان کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں:

تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي (راو کما قال) لیکن اس قیاس پر دجال کا حال بھی یہی ہونا چاہیے اس لئے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ منشائیت ارواح مؤمنین جس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ منشائیت ارواح کفار جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں متصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اس کی حیات قابل انفکاک نہ ہوگی، اور موت و نوم میں استتار ہوگا، انقطاع نہ ہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونے کا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھتے تھے، اپنی نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنی بہ شہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء و مولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہو جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے۔ یہ

سارے مضامین اس بناء پر معروض ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی مبدأ فعل قرار دیکھئے یا نہ بن پڑے تو اٹھا رکھئے اور اگر بایں نظر اس میں تاثر ہو کہ فاعل اس کو سمجھنا زیبا ہے جو مختار و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل بدن پر زیبا نہیں سوا اول تو اس کا جواب یہ ہے نہ

کہ یہ خیالات قاذح مطلوب مسطور نہیں اس لئے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے، نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر بایں ہمہ فعل بمعنی مبدأ فعل و فاعلیت سوائے ہی یہاں بھی خیال فرمالیجئے گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علیٰ ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل مراد ہے۔ سو اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہئے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبداء اور اصل ہے۔ غایتہ ما فی الباب امکان و عروض نہ سہی، سو یہ بات اور مبادی افعال میں بھی نہیں۔ خلق بمعنی مبداء خلق میں کیا کہئے گا۔ ایسے ہی علم الہی بمعنی مبدأ علم میں کیا کہا جائے گا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعلی سے سبقت ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے۔ سو جب تعلق فعل میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں۔ تعلق آلات میں بدھ اولیٰ گنجائش نہ ہوگی!

اس وقت بحمد اللہ جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام خصوصاً سیدنا نام علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فراغت پائی۔ اور محض بفضل ربانی اور بہ مدد و ہدایت یزدانی مجھ جیسا مسکرت نادان ایسے مقامات مشککہ سے یوں صاف اپنا دامن بچا لایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا، نہ ذہن ہے، نہ فہم ہے، نہ محنت ہے، نہ مشقت، نہ فرصت ہے، نہ فراغت، نہ علم در سفینہ، نہ علم در سلینہ فقط پیران عظام اور استاذان کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلی اللہ علیہ وسلم کا پردانہ بندہ مسکرتان ہوئی۔ مگر معنوں امکان ثواب و عقاب قبر سربستہ رہا خوب واضح نہ ہوا گو اندفاع شبہ بفضلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا۔ اس لئے کچھ اور سامعہ غرائض حقائق شناس ہوں کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و خواب فقط قوت عملیہ کو روک لیتے ہیں، اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالاعمال بوجہ موت ممتنع ہو جاتا ہے۔

باقی رہی قوت عملیہ اس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا کہ اس میں کچھ فستور آجاتا ہے یا نہیں۔ سو پیاس خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بد فہموں سے گزرتا بھی ہوں۔ حقیقت حال یہ ہے

کہ بحکم اشارہ علیم حکیم اس باب میں تو چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم توفی
 امساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اس لئے کہ امساک کے لئے
 تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال کرنے والا اگر امساک شے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہیں
 چنانچہ ظاہر ہے۔ مگر مفہوم ارسال و امساک بالالتزام حرکت شے مرسل و ممسک کی جانب مشیر ہے
 اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہئے کہ متحرک بالذات
 ہو یا بالعرض ہو۔ مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقدر میں کچھ فرق نہیں اگر ہو بھی تو اتنی بات میں تو بیشک
 اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں۔ مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی دو عنصر سے حاصل
 ہوتی ہے ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہے اور ہم نے اوراق سابقہ میں
 اس کو مبدأ انکشاف کہا ہے۔ دوسرے مادہ علمی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اس کا
 نام مضامین سابقہ میں ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے۔ سو ان دونوں میں سے علم میں تو بالذات حرکت
 نہیں۔ اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لٹائے ہوئے
 بیٹھا ہو اور اس کے سامنے سے آنے جانے والے گزریں تو بے اختیار ان سب کو دیکھے گا
 ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے۔ اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اس کی طرف سے کچھ حرکت
 نہیں ہوتی۔ لیکن بہر طور دیدار گزندگان رہ گزیر بے ارادہ میسر آگیا ہے اور یہ کیا ہے کہ
 ایک نوع کا علم ہی ہے۔ اس طرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز
 کا خیال نہ فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی
 تو ہر علم میں ضرور ہوتی۔ ابصار البصاری نے کیا تصور کیا ہے۔ ہاں بہت سے علم بعد حرکت
 ہی میسر آتے ہیں۔ حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر
 ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا۔ اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے
 مگر جو حرکتیں انسان سے بالارادہ صادر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں

ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا، منہ کا ادھر سے ادھر موڑنا۔

دوسرے حرکت باطنی، اور یہی مبدأ حرکت ظاہری ہوتی ہے، اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری

اختیاری نہ ہو۔

مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو۔ بلکہ

حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اس سے مطلوب نہیں ہوتی

جیسے افکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے۔ مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتداء کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے۔ سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہو اس کو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاسر کے قسر کی عارض کے عروض کے باعث اس کی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہیں اور ختم ہوا کرے۔

جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو ہیں، ایک مادہ علمی، دوسرا قوت عملیہ۔ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہیں۔ اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں۔ چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بنا پر بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر توحیدی قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو۔ تو یہ بات آپ پر روشن ہو گئی ہو گی کہ موت اور نوم میں جو اساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے۔ مگر وہ علوم جو بے حرکت عالم میسر آتے ہیں ان کے ممتنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی حاصل ہوں گے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے۔ باقی جو اس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اس کو روک لیتے ہیں۔ بلکہ آنکھ سے ابصار انفتاح چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہرہ ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ ابصار یعنی شعاع ابصار کو روک لیا ہے تو ابصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور ہم نے مانا یہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے۔

تو اس کا سبب یہ ہو گا کہ اشعہ خارجہ ادھر حدۃ چشم سے متصل ہیں ادھر سے مبصر پر واقع ہیں یہاں سے لے کر وہاں تک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں۔ مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیا مبصرہ پر واقع ہو کر بوجہ انعکاس حدۃ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہو جاتی ہیں۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابصار میں الوار کی حاجت ہوتی ہے ورنہ ابصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت الوار خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی۔ اور احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں یوں کہیں کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان سے ثابت ہے۔ خیر اگر برہان ثناء ہے فہما، اور اگر تجربہ پر

بناءً کار ہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی۔ بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سوا اس کے ان شاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہیں اور ہم نے مانا ابصار بخروج اشعری ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے۔ حرکت بالقسر اور بالارادہ میں نہیں اور حرکت بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھئے تو حرکت بالقسر ہے کیونکہ جسم عین روح نہیں مہاتن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالحد نہیں۔ سو یہ حرکت اشعری ظاہر ہے کہ بالذات نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں، یعنی متحد ارادہ کسی اور متحد کا اثر نہیں بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اس لئے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہتے قبل التعلق بہم الفعل ہوتا ہے۔ بہر حال جو چاہئے سو کہئے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضائی کے اور کسی کا اقتضاء ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضائے اقتضاء بحال نہیں ہو سکتا اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنی متحد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہو جائے یا ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں۔

بالجملہ یہ اندھا فاعل جس کو حکماء طبیعت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے۔ حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی، یعنی خداوند کریم نے متحرکات طبعیہ میں ارادہ رکھا ہوا اور ہم کو معلوم نہ ہو پھر بعد زوال قسراً سر وہ اجسام اور متحرکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہوں۔ بالجملہ متحد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں۔ بلکہ جب کبھی آنکھیں بند کر لیں اس کے لئے امساک ہی ہوتا ہو۔ مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شتم و لمس میں کیا کہتے گا۔ یہاں وقت ادراک حرکت کا ہونا ضروری نہیں اور اگر گہ و بے گاہ جسم درک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری ہر استماع و شتم و ذوق میں نہیں ہوتی۔ بہر حال یہی کہنا پڑے گا کہ ان علوم کا اسناد قوی علیہ کے امساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب توجہ نہیں۔

حاصل کلام کا یہ ہو گا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی میں سے تھی، وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہو گا، اس لئے

کہ عدم حرکت قوت علمیہ علوم مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالات روحانی انہیں دو کمالوں میں منحصر ہیں ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلومہ عارض حال قوت علمیہ نہیں تو لا جرم عارض حال قوت علمیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔

بالجملہ وقت موت یا خواب قوت علمیہ پر عروض امساک و توفی ہوتا ہے۔ قوت علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے۔ سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے۔ چنانچہ بایں ہمہ فتور و اس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوت مدد کہ بحال خود باقی ہے۔ یہی بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں۔ اس صورت میں گو عدم امساک قوت علمیہ مسلم رہا پرا امساک قوت علمیہ باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھئے اپنی حرکت نہ سمجھئے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ جمیع الوجودہ امساک قوت علمیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر امساک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں امساک نہ ہو کیا بعید ہے۔ چنانچہ اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے نہ دیں ہو سکتا ہے کہ سمت خارج میں امساک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال امساک نہ ہو۔

باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس کے اثبات کی ہم کو حاجت نہیں آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع انواع معلوم پیش نظر ہوتے ہیں۔ سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں۔ بہر حال امکان علوم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے۔

اب ہماری یہ التماس ہے کہ بحکم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجہ باطن قوت علمیہ میں حدوث مبہکل مشابہ مبہکل معلوم خارجی ضرور ہے۔ پھر مبہکل معلوم خارجی علم کس لئے مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہے اور مبہکل باطن قوت علمیہ علم کے لئے مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق ہے اب اگر ہم یوں کہیں ————— اور پہلے ہم بزور دلائل کہہ چکے ہیں کہ حکم تقابل تضائف علم کے لئے وقت تعدی فاعل کے مقابلہ میں مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے۔ مفعول بہ اعنی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھوکے

پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الذہن والخراج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں۔ ورنہ ایک امر بسیط و جدائی ہی مبداء انکشاف و مفعول بہ اثنی معلوم بہ ہوتا ہے۔ سو جیسے موجود خارجی میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبیل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے علم بھی نہیں ہوتا۔ اگر اسی طرح ہیکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے گھر طے میں پانی کا محدب گھر طے کے مقرر کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر جیسے خالی گھر طے کا خوف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجاء آب اگر گھر طے کو توڑیں تو وہ محدب جوں کا توں سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سوا اگر پانی میں شکل محدب پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے۔ اسی طرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم میاکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ میاکل ہی ہوتی ہیں ذو ہیکل اثنی وجود جو معروض میاکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب فقط ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل دونوں جگہ اثنی خارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر صورت اب و عقاب بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبق ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں متحقق ہو جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمد للہ البکیر المتعال!

اب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ خامسہ اس غلش کو بھی مٹاتے چلئے جو حدیث ابی داؤد مَا مِنْ مُسْلِمٍ یُسَلِّمُ عَلَى اَبَا ذَرٍّ اَوْ عَلٰی زَوْجِیْ حَتّٰی اُسَلِّمَ عَلَیْہِ، او کما قال! کو دیکھ کر پیش آتی ہے اس لئے یہ تازہ گزارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلق روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ ردّ تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علمیہ اثنی مبداء انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض و وقوع البعض علی البعض یا وقوع الكل علی الكل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم نفس و علم مبداء انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم بمعنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جس پر وقوع ہے اس کا علم بھی ہونا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض

جیسے رد علی النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی النفس بھی متحقق ہے

چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھر دیجئے اور اوپر سے سرپوش رکھ کر بند کر لیجئے تو وہ نور منبسط جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس شعلہ اور ان شاعوں پر ان شاعوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آجاتا ہے جیسے قبل القباض یعنی وقت انبساط درود یوار کے اوپر مثلاً واقع تھا۔ سواب اہل الصفات غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس یہی القباض مبداء انکشاف اور ارتداد مبداء انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبداء انکشاف اور القباض مبداء انکشاف ہوتا ہے۔ اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہوں گے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرما دیتا ہے۔ یعنی مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مبدل بالقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے۔ سو چونکہ سلام امتیان بھی منجملہ وقائع متعلقہ ذات خود ہیں۔ اس لئے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے ہیں۔ اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظنہ ممات بمعنی انقطاع تعلق حیات کے لئے جواب میں اور تکلفات کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق وجدانی کے جو اتفاقان حقیقت مبداء انکشاف کو حاصل ہے لفظ رد جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاہد ہے ہاں ایک شبہ باقی ہے

وہ یہ ہے کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ گذرتا ہو گا جو کوئی نہ کوئی شبہ آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو۔ اس صورت میں استغراق برائے نام ہی رہا، بلکہ یوں کہو در پردہ اس کا انکار کرنا پڑا یہ شبہ ایسا ہے کہ اور مجیبوں کے جواب پر تو اس کا زوال مشکل ہے۔ ہاں بطور احقر البتہ اس کا جواب سہل ہے۔

جواب اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منبغ اور اصل ارواح باقیہ خصوصاً ارواح مومنین امت ٹھہری تو جو نسا امتی آپ پر سلام عرض کرے گا اس کی طرف کا شعبہ لوٹے گا۔ ارتداد مجملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث

اطلاع سلام معلوم تو ہوگا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہوگا آخر شعب غیر متناہیہ اور ہیں۔ ہاں یوں کہتے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اس شخص کی موت کا موہم ہے جس کی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے۔ مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اس مخروط کے اشکال مختلف مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اس مخروط کے حق میں انتزاعیات ہیں اس سارے مخروط یا اس کے کسی جزء کے انقباض یا انبساط سے قوت لازم نہیں آتا۔ اس صورت میں جب اس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذوات ممکنات موطن و جوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ سے جس کا مرکز میں مثلث یا مخروط مذکور کا اس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائے گا۔ کہ روح نبوی صلعم اور مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گزشتہ اس کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہیں اس کے محیط کی جانب واقع ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو ہم مذکور موجب خلش ہو۔ جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم رقم کیجئے یعنی اس خلیجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی حبیب ربانی جو مدارج حقوق والد جسمانی سے لائق ہیں۔

چنانچہ تقریر گزشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں۔ عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخولہا تو حرام ہیں اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلعم حلال ہو جائیں۔ تفادیت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہو گیا ہو اب اس خلیجان کا چونکہ ایک تمہید تطویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین ادراک کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکیلف ملاحظہ کی حاجت ہے۔ اگر ملاں عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کے لئے یہ گزارش ہے کہ

یہ تمہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کے لئے تمہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مفاہم

عالیہ کی تصویر ہے۔ خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حلال ہونا اور واپس آنے کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دربارہ ازواج آپ پر عدل کا واجب نہ ہونا یہ سب احکام مشککہ جس کو سن کر بہت سے عوام — بلکہ اکثر فہم لاء ایمان کھو بیٹھتے ہیں۔ اس تمہید کے ضمن میں ان شاء اللہ اس طرح حل ہو جائیں گے کہ بچائے زوال ایمان امید کمال ایمان ہے بلکہ ایمان ہے بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھر دل وحشی کے تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہوں یا نہ ہوں موجب اور مدلل کر جاتا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکلے چلے جاتے ہیں۔ اس لئے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھیڑتا ہوں۔

مخدوم من! عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کے زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبداہتہ سب کو معلوم ہے۔ باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی یہ امر کہ مرد کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھئے تو بہ شہادت کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد کے برابر رکھی گئی ہے۔ چنانچہ ماہر ان کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرح صاف کہیں سے اب تک سمجھ میں نہیں آئی مگر بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اسی قدر کمی ہے۔ مشکوٰۃ شریف میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے۔

کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کئے گئے زیادہ صابر کون ہے، زیادہ شاکر کون ہے؟ زیادہ عابد کون ہے؟ زیادہ عالم کون ہے؟ تو آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں یہ فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناصف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدمی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بصبر و شکر و علم و عبادت حقیقتہً اولا و بالذات عقل ہے۔ اور قوت علمیہ اور تواضع قوت عملیہ اثنی جسم اور اعضاء جسم صابر و شاکر وغیرہ۔ ثانیاً وبالعرض موصوف

ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متاثر اور قابل اور معروض ہے، اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت اور ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوتا کہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موجبہ ہو جائیں اور وہ شکوک جو بخیال احتمال حسن قابلیت زنانہ درباب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گذرتے ہوں گے رفع ہو جائیں اس لئے معروض ہے۔

کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جانے کے لئے دین چاہئے عقل ہو کہ نہ ہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ دراشت جنت میں بھی جو آیت **وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** سے ثابت ہے وہی حساب لے کر **مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ** میں ہے اور دو عورتیں مل کر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باشارہ وضع لغت، اور نیز بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو بحکم انقیاد عقل قوت عملی پر عارض ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقۃ الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عملی مرد کی قوت عملی سے آدھی ہے۔ مع **هَذَا جَمْلُهُ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** اس جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ **أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا** جو رکوع **يُوصِيكُمُ اللَّهُ** میں واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع ربانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دو چند عورتوں کے اعمال کے ہم وزن ہوں۔ عرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کے قوت عملیہ سے آدھی ہے اور قوت عملیہ ہی بیخ و بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کمی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوتی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع اعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت و بندہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

اور نیز اعمال اختیار یہ مرو کے ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہوں گے۔ اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے۔ باقی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع نہ ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداهہ، عین اشیاء مجتمہ ہوتا ہے تو باعتبار ہمت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چنداں قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر ہمت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مبائن ہوتا ہے۔ سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداهہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیار یہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ بے ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں اور اگر حاصل ضرب کہنے میں بایں وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سرکار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے مل کر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے مغائر اور مبائن بایں طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اس قدر اس مقدار کا حصہ، جیسے حاصل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اس کے ہر جزو وجود میں دونوں برابر شریک ہوں۔ سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منظم ہوتی ہے اور ان دونوں سے تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی تو وہاں بھی شرکت مشاع ہوتی ہے، اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اسی قدر مضمون کے ساتھ متعلق ہیں مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں۔ جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں۔ ایسے ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں۔ بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں ہاں ظہور ان احکام کا کمیات میں ظاہر تھا۔ اس لئے اس باب میں کتابیں مدون ہو گئیں اور اہل عقل نے اس کے استعمال میں عقل آرائیاں کیں اور کیفیات

میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفایں تھا۔ اس لئے اس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا، اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا ننگوں نے ناک والوں کو ہنسا تھا ابنا روزگار مجھ کو بھی کیا نہ ہنسیں گے۔ مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے ان صاحبوں کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چنداں حجاب نہیں آتا۔

بالجملہ امیدوں ہے کہ اگر باب فہم بہ شہادت دیدہ بصیرت اس دعوے کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھیں اور یہ سمجھیں کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ قوت عقلی اور قوت علی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کی نسبت چوتھائی ہوں گے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مردوں کے لئے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بہ شہادت آیت *اَلَا عَلٰی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ* ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں۔ سو قسم اول میں بہ شہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی رفیع وحشت وحدت اور رفیع بے سروسامانی تنہائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزو کے بوس و کنار کہ عشق بھی اس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے۔ وحشت کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازواج میں حلت قضاء شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت انقسام ہمنسا دین کو مقتضی ہے اور ادھر انس ومحبت اور مدافعت وحشت وحدت بے نفع رسائی یک دیگر مقصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنسیوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشا ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا ابھی واضح ہوا ہے۔ تو بالضرور چار عورتیں مل کر ایک مرد کے لئے زوج کامل ہوں گی۔

اب سینے کے اس عدد اربعہ کی تقید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی کمی خدا و رسول سے سنکر اگر باب حدس کو دین میں بھی تناصف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازواج میں افادہ و استفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو ازواج بھی نہیں اور افادہ و استفادہ اعمال اختیاریہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی و قوت علی حاصل ضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار اعنی عقل

میں نصف ہونا معلوم ہے، اور حاصل ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضروب فیہ
 یعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہو گئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات مہمہ خلاف مقصود جو محرومان دولت
 وجدان کی نظر میں قارح تقریرات اثبات تناصف دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہو گئے
 مگر چونکہ اباحت ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استبعاد اور بوجہ تحصیل عبادت
 تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں
 حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہے اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اس لئے چار
 سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات ہے۔ بغرض رفع حاجت
 نہیں تو دہاں کے تمام وقائع کو اکل و شرب ہو یا ازدواج ہوا از قسم مجازات ہی سمجھئے مثل وقائع
 دار دنیا قضاء حاجت نہ کہیئے چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اس لئے کہ دہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں
 رہی نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی۔ چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دنیا
 دہاں بھی ستائیں۔ غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی
 تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسائی ہو اور بایں وجہ باعتبار
 سرمایہ نفع رسائی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مودت جو بوجہ ہم جنسی اور اتحاد
 نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہوا کرتی ہے منور متصور ہے۔ سو بعد ارتفاع حوائج اور بیکار ہو جانے
 تدابیر کے بحر صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کون سی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار
 سے ہم جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اصل سبب ملکات اور صفات کی
 وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے۔ سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی
 مہذب ہے اور وہ جنتی ہے۔ پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس
 اور ہم وضع ہیں بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضروری ہے۔ چنانچہ احادیث
 صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہوں گے۔

بالجملہ بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع
 تھے قابل لحاظ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے چوتھائی
 تھیں۔ مناسب یوں تھا کہ جنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں نہ کہ دو دو، دہاں
 قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اہل کمالات ہیں۔ البتہ اب تک قابل لحاظ
 ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چنداں غرض باقی نہیں کہ

بے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے۔ لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بلینی اور سوا ان کے اور اعضا بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جاتے تب بھی موجب زیب و زینت بدن ہیں اور ان کا ہونا محبت بجااست میں مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور ان کی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت روح اور ان کا ہونا باعث ازدیاد محبت بجااست و اتحاد نوعی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بہ نسبت مردوں کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہو گئی کہ دنیا کی دو عورتیں ہی جنیتوں کے لئے زوج کامل ہیں۔ علاوہ بریں دخول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیئے عقل کی کچھ حاجت نہیں۔ ہاں تدابیر دین و دنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اس کے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیئے۔ سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں۔ اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں من اولہم الی آخرہم دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور حکم ازلی نے باعتبار جہت تقابل بھی وہی حساب لے کر مَثَلُ حَظِّ الْأُنثٰیئِنِّ بٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت میں جس میں سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے۔ دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں۔ ہاں تقسیم دنیا میں چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ رہا یا یوں کہئے کہ جنت میں بھی مقدار زوج کامل چاہی ہے سو اس میں دو عنایت ہوئیں باقی بوجہ نہ رہنے عورتوں کے جو دو کی کمی رہ گئی تھی اس کے عوض میں حدودین مرحمت ہوئیں۔ مگر چونکہ مجازات آخرت اور بیع و شرا خداوندی میں اعمال عباد کے جو دار دنیا میں کئے تھے یہ قدر و منزلت ہے کہ اس کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں چنانچہ فرماتے ہیں:

وَاللّٰهُ بِضَاعٍ لِّمَنْ يَّكْسِبْهُ تَوَاسَّی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدر دان کے نزدیک دنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعاف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشرطیکہ خدا کی پسند آجائیں جنت کی مخلوقات میں سے جو ان کی ہم جنس ہوں اضعاف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور یہ فضیلت زنان بنی آدم بایں وجہ قرین عقل ہے کہ زنان بنی آدم نے اطاعت خداوندی میں مدتوں جان گنوائی تھی جو مردوں

نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو ان کے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے۔ چنانچہ اہل علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے:

إِنَّا أَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقُكُمْ، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں من تواضع لله رفعه الله، اور اطاعت میں یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ و تواضع للہ یعنی عبادت کی وہی اثر و افضل ہوگا۔ سو یہ بات زمان بنی آدم میں تو ہے ہاں عوروں میں نہیں۔ مگر جیسے اعمال میں فیما بین بنی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ، ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فیضیت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی مرد ختی کی زوج کامل ہوتیں۔ ویسے ہی دو عورتوں کے عوض چھ عورتیں حساب سے ہوتی ہوں گی عنایت ہوں گی۔ واللہ اعلم!

بالجملہ ازواج دنیا اور ازواج جنت میں دنیا میں اگر چار کی اجازت ہوئی اور جنت میں دو ملیں تو کیا مضافت ہے۔ عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسب ہے اور اگر وجوہ مذکورہ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت عورتیں دل حیران و پریشان کا خلیجان نہ جائے تو اس میں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ عورتیں کو داخل ازواج نہ رکھئے اور تملیک خداوندی کو سبب ملک سمجھئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیکھئے ہاں یہ بات پوچھیے کہ قسم ثانی یعنی مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ میں مثل قسم اول یعنی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کر دے اور خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتفاع بطور خواہش طبع سلیم متصور ہوگا۔ بلاشبہ قابل اباحت ہوگا۔ سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواع خدمت خدام کامل ہے تو وہی ہے مرد اس اعتبار سے ناقص ہے۔

الغرض اجازت جماعت اور اباحت قضاء شہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت عقلاً و نقلاً کسی عدد معین کو متفق نہیں جو اس کا لحاظ رہے۔ بلکہ بایں نظر کہ خدام اگر ہزار ہیں تو کیا ہوا پھر خدام ہی ہیں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں

پہنچ سکتا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دربارہ ازدواج وہی تعلیم عدد مناسب ہے جو اوروں کے لئے دربارہ ماملکت ایمانہم سب کو معلوم ہے وجہ پوچھتے تو سنئے۔

کہ رعایت عدد اربع بایں لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم و مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نہ جائے۔ مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع امتیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازدواج میں متصور نہیں شرح اس معما کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ امتیوں کے حق میں واسطہ عروض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہئے جیسے آفتاب چرخ چارم

اور امتیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکس آفتاب جو آئینوں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درو دیوار کے انوار یعنی دھوپیں۔ سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے عکس ہے یا ایک دھوپ دوسری دھوپ کے عکس ہے اور اسوجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب کمی ہو اس کے اور عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی امتیوں میں ایک امتی دوسرے امتی کا ہم جنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود ہم جنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے اس کا جبر نقصان ہو سکتا ہے، پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ نسبت ہوگی جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہے سو ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب اور دھوپ میں کوئی نسبت نہیں۔ آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا۔ اور علیٰ ہذا القیاس آفتاب کجا اور دھوپ کجا جو مساوات متصور ہو۔

چہ نسبت خاک را بعالم پاک۔

لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں۔ چہ جائیکہ دو چار اس لئے کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقا دونوں بواسطہ آفتاب میں۔ عکس آفتاب اور دھوپ دونوں حدوث و بقا وجود ہیں در یوزہ گرد و دولت آفتاب میں۔
الفرض آفتاب و عکس آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں بتجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں

بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے۔ اگرچہ صورت میں یارنگ میں قیسل و کثیر مشابہت کہو پھر بھی امید مساوات اور فکر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح امت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان ہے اگرچہ شکل و صورت و احکام جسمانی میں مثل خورد و نوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا جائے **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**، پھر امید مساوات مابین سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین مومنین و مومنات منجہ اضعاف احلام اور خیالات و اہیات ہے اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تحدید اربعہ ہو تو کیوں کر ہو۔ تعین عدد اربعہ فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب دربارہ رفع قید عدد اربعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطیٰ العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اوروں کی مملکت ایمانہم کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولیٰ کام آئے گا تفصیل اس مجال کی یہ ہے کہ مملکت ایمانہم کے لئے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں۔ نقطہ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں۔ پھر مہر جو اجرت ہے کیوں کر واجب ہو کیونکہ اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علیٰ ہذا القیاس، مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوکہ میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے۔ جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے سے کام لے پھر جب **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے اور جس کو چاہے اور جس کو جی نہ چاہے اور جس جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ کا اسباب مملوکہ سے مالک کے ذمہ درباب استعمال کچھ حق نہیں **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** کا بھی مالک کے ذمے درباب خدمت، خدمت مجامعت ہو یا کچھ اور کوئی حق اور استحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے۔ ہاں ازواج مملوک زوج نہیں بلکہ زوجہ اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہے سو اس کے اور سب امور میں زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو متفقہ ہے کہ دونوں طرف قیمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ، اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علاق محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں۔ چنانچہ احکام صلہ رحمی اور پرت

والدین اور تراجم فیما بین جو کلام اللہ و حدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اس پر شاہد ہیں۔ ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علاقوں سے فائق نظر آتا ہے۔ یہاں تک کہ بوجہ ازواج حقوق والدین کے افسانے مشہور ہیں۔ حقوق رعایت و مرد و ثابت ہوں گے اور پاسداری دلداری لازم ہوگی اور جفاکاری دل آزاری حرام ہوگی، اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ تا مقدور یعنی امور اختیار یہ میں دوسرے کے دل پر ملال نہ آنے دے۔ مگر چونکہ ازواج در صورت تعدد باہم در بارہ حقوق رشتہ زوجیت متساوی الاقدام ہیں، اور رنج رشک و غم غیرت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے سب کے پاس برابر ہوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دھو وے مگر ازواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ فی العروض ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُہُمْ سے زیادہ ہیں کیونکہ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُہُمْ میں اسباب ملک تو جہاد یا بیع و شراء و ہبہ و میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت تھی، اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی ہو گا ہاں مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقا و وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کے لئے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے۔ بالجمہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض ہوتا ہے۔ پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اعنی ذوی العقول میں سے ہے تو اس کو اختیار ہے جس طرح چاہے تصرف کرے۔ سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا، اور اس وجہ سے اس کو مالک حقیقی سمجھنا چاہیئے۔ دوسرے رتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھئے۔ کیونکہ اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم

کے لئے ہیں۔ چنانچہ آپ کے لئے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے،
والعاقل تکفیه الاشارة۔

اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت **لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ اِلَّا فَلَذَٰكَ** صحیح ہو
کیونکہ اس کا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی
کمال میں اگر ابھی محل تامل ہے تو مؤمنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا ابھی روشن ہوا ہے
اور احوال مؤمنین کی قدر و قیمت اور تفصیل دیکھئے کہ ایک وجہ عرش اعظم سے بھی زیادہ ہے چنانچہ
اہل علم جانتے ہیں۔ غرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی کس کی، ارواح مؤمنین
کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مؤمنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک
الملک وعدہ لا شریک لہ کے سمجھئے پھر جب آپ کی ملک اوروں کی ملک سے اقویٰ ہوئی تو لا جرم
تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب عدل جیسے آیت **نُزِجْنَا مِنْ تَشَاءُ اِلٰہِ** سے ظاہر
ہے، اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبتہ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے، پھر واہبتہ النفس
میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبتہ النفس مرویہ امام
بخاری جس میں لفظ **اَمْلَکْنَا** کہا وارد ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ سب احکام موجبہ
ہو جائیں گے اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں یا دربارہ شب بانشی وغیرہ عدل بکالائیں تو آپ کا
احسان رہا۔ بلکہ اس طریق سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھ کی خدمت
میں جمیع مؤمنین و مومنات کے ذمہ بشرط استدعائی نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے
اور ہرگز استتقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ حکم وساطت عروض وجود روحانی ارواح مؤمنین جب
مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے یعنی حرکات ارادیہ اپنے مملوک رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ہوں گی۔ بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار
ہیں، گویا ہر قائم بہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے۔ جہاں
وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا۔ چنانچہ اوپر بھی اُس کی طرف اشارہ گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات
مؤمنین و مومنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرور کائنات صلی اللہ
علیہ وسلم ہی کے آثار حیات ہیں گویا ہر قائم بار ارواح مؤمنین و مومنات معلوم ہوں اور چونکہ اموال
خل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال مؤمنین و مومنات میں بھی ہر طرح
کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سبب

ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بحر اہل بصیرت کسی کو مشہود نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث بھی بدشواری سمجھ میں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے ہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجراء شاید مناسب نہ جانا مبادا سفیان کم فہم کچھ کا کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کھو بیٹھیں۔ معذرا
افادہ و استفادہ منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہیں اگر مفید و مستفید اور نافع و مستفیع اور مفیض و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم عنصری مومنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔ اُنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات تھی، جسم نبوی واسطہ عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل عنصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مومنین و مومنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو مملکت اَیْمَانُہُمْ میں پائی جاتی ہے ایک فرق عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض ثابت ہوئی ارواح مومنین و مومنات میں۔ چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُہُمْ میں معروض ملک ٹھہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شراء و ہبہ وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و تصرف اس جسم عنصری ہی میں متصور ہیں روح میں متصور نہیں چنانچہ ظاہر ہے اس سبب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اوروں کی ملک اس کے ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا۔ تحصیل منافع نکاح میں عقد نکاح کی نوبت آئی اور طلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مومنین و مومنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع و شراء سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع و شراء بالیقین مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین و مومنات واقع ہوئے اور عجب نہیں اجارہ و استجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین و مومنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات و سکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہ ہوگا ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات و سکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح و پردہ کار پرداز حرکات و سکون ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں۔ فاعل حقیقی وہی روح ہے چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے

صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پاداش میں اعضا جو مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عتاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سب و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا توڑے

جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھروں کی بوچھاڑ سارے بدن پر برستی ہے علیٰ ہذا القیاس مدح و ثنا یا خدمت دست و پا کی جزا میں تاج پہنایا جاتا ہے طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہہ کرے کوئی بھرے کوئی، جان کوئی گنوائے اور مزے کوئی اڑائے کسی کے نزدیک روانہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں متبعان عقل و نقل میں سے کسی کو تامل نہیں۔ ہاں فاعل حرکات روح کو کہیئے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جزء بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے۔ چنانچہ خود جسم کو کار و بار سے کچھ تعلق نہیں، آرام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں نہ منافع حرکات و سکنات بوسیلہ جسم حبیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور رنج و راحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چو بدار یا تحصیلدار سمجھتے اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا، اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پر ردہ نشین ہی پر وارد ہوگا۔ اس صورت میں اگر مصدر طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرحوم و محمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم و محتوب و مطرود ہے۔ مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اس کا مظہر ہو اور مورد انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جزء بدن اس کا مسلک ہو۔

الغرض حقیقت شناسان معانی بنج کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات و سکنات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم و تن فقط محل قیام حرکات و سکنات اور ایک طرح کا ظرت تحقق ارادیا ہے۔ گو ظاہر مبینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ ظرت کو نہیں ہوتا۔ اس صورت میں منافع حیات مؤمنین و مومنات یعنی حرکات و سکنات ارادیات مملوک روح ہوں گے، اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عرض مذکور ہے وہ حرکات و سکنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اور درحقیقت حاجت اجر و ثمن منافع نہ ہوں گی۔

جب یہ بات منہ نشین ہو گئی تو اتنا اور بھی خیال فرمایا کہ حقیقت الامر تو بمقتضائے تقریر مزارع با
منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں بایں نظر کہ حرکات
وسکناات عوارض جسمانی ہیں عروض روحانی نہیں اس لئے کہ ادواج حرکات وسکناات سے منزہ ہیں تو
یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین ومومنات میں کچھ دعویٰ ملکیت
نہیں۔ سو عجیب نہیں کہ اس لئے موافق حدیث آعْطُوا کُلَّ ذِی حَقٍّ حَقَّهُ، خداوند دار گیر اور
حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقت الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو دربارہ دامتہ النفس

یوں ارشاد فرمایا:

وَإِنِ امْرَأَةٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَكْفَهَا خَالِصَةً لَكَ
مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، اس لئے کہ حکم مذاق ان اراد کی قید سے پاس داری خاطر نبوی
جس سے ایک طرح کی کرامت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت
ہی ہوتا تو اس کرامت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی، اور
شاید اس کرامت کی وجہ سے تو روع طبع زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت
کے کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس وفور رحمت و شفقت کے کسی متنفس کی دل شکنی آپ
کو پسند نہ آئی، دامتہ النفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لئے اس انتفاع کو گوارا
نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت و شفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزو مند کو محروم نہ جانے دیتے۔ جب یہ
تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مستم ہو چکا ایسے ہی ازواج
مسطرات کا باعتبار ادواج مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور متحقق ہوا، اور جب باعتبار ادواج مملوکی
ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح
بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ صَیْحٌ ہوا اور اہل ایمان ان کی نسبت بھی لَا تَنْكِحُوا
کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البستہ داخل حالت نکاح سمجھی جائیں گی، چنانچہ ابھی مفصل و
مشرح مرقوم ہوا۔ لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ
چاہیے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل و انفعال اور علاقہ فاعلیت و مفعولیت ہے۔ پھر اس
رشتہ میں جسم جو محل افعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ
اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب

بھی جسم ہی ہوگا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہیے جسم ہی کہنا پڑے گا۔ مگر جسم نبوی والد اجداد مومنین نہیں آپ کی ابوت فقط باعتبار روح ہے۔ چنانچہ مکرر کر مرقوم ہو چکا۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منحلہ آباء مومنین ہونا بھی صحیح نہیں جو لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ کے مخاطب ہوں، ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح مملوک نبوی ہو تو لاہرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ میں داخل ہوں گی۔ قسم اول اٹنی ازواج میں شمار نہ کی جائیں گی، مگر جیسے مَا مَلَكَتْ كَيْمَانُ الْوَالِدِ تا وقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و مجامعت نہ ہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسے ہی ازواج والد روحانی اٹنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی اٹنی مومنین پر حرام نہ ہوں گی علاوہ بریں جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو مملوکات کیمین کو نسبت تھی تو اب ثمرۃ نکاح نبوی حلت منافع نہ ہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ بجز قطع طمع غیر اور ممانعت نکاح اختیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی۔ سو یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولیٰ کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولیٰ کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لئے رکھتا ہے اور اس سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعین سمجھئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور بابد وجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیرہ امور کی طرف جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ ہی نہ فرمائی۔ تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و عزم تعین جو اوّل میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا۔ مگر چونکہ حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین زائل سمجھنا چاہیئے، مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس صورت میں بقاء حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح بمعنی اختصاص مذکور ہم سنگ طلاق رہے گا۔ سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے۔

یہی یہ بات کہ یہاں اختصاص کے لئے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی اور مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ میں نہ ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطہ فی العروض ہونے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہوں گی۔ سو جیسے پرستار کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہیے تو حرج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بحر اہل زمان نبوی ان میں سے بھی بحر قرب و جوار کے رہنے والوں کے اوروں کے لئے منظور نہ تھی۔ اس لئے بایں نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرائیے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوروں کی طرح نکاح کر لیں اس کو تو مخصوصات نبوی میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کر لے۔ مگر نکاح بطور معروف بے تراضی زوجہ منظور نہیں تو تراضی زوجہ لاہرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ تحکم ہے۔ سو تحکم میں قطع نظرفوت مقصود کے بوجہ اقتضائے شرع ملک نہ ہوئی اور اٹا اندیشہ ہمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے درہم برہم ہوئی جاتی تھی بخلاف ماملکت ایما نھم کے کہ وہاں انتظار اجازت مولیٰ میں کچھ حرج نہیں اور تحکم مولیٰ میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ ہمت، شہوت پرستی و بدگمانی زنا نہ تھی۔ اس لئے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی۔ اب بحمد اللہ اس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازدواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہ بہا ہی کی کیا تخصیص تھی، مدخولہ بہا و غیر مدخولہ بہا دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی، بخوبی واضح ہو ہو گیا پر یہ شبہ باقی رہا:

شبہ: کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولیٰ حرام ہوئیں۔ حالانکہ امہات المؤمنین حسب مزعوم محرر بطور کے بلکہ بشہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مؤمنین اور مومنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والدینی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ امہات المؤمنین کے ازدواج کی حرمت اس شد و مد سے کلام اللہ میں نازل ہو اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس علت نازل ہو حالانکہ ازدواج مطہرات حقیقت میں امہات روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت تو والد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ بلکہ مجازی امہات ہیں جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور اُمّال کہہ دیتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی جناب باری نے امہات فرمادیا۔ اں جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس مابین مومنین و مومنات
نسب روحانی کی رُو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں۔ اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات
المومنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلطہ ہوتی اور مابین المومنین و المومنات نکاح درست نہ ہوتا
علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد نہ ہو سکتا۔ چونکہ یہ
دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور مذکور معارض
ہیں۔ اس لئے عرض پرداز ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے اس
کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو۔ اطلاع تفصیل اجمال
منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے۔

تفصیل کہ یہ ابوت اور نبوت جو بوجہ واسطہ فی العرض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو
رب النوع اور افراد میں ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ اخوت جو مابین مومنین و مومنات بوجہ
مذکور مستحق ہوا بہ شہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے
اور چونکہ مومنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معبر بہ اتحاد نوعی ہوتا ہے
اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات وحدوث جزئیات کو جو اوپر مرقوم
ہو چکی ملاحظہ فرمائیے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے۔

کہ اتحاد نوعی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ
حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حواء سے کیا گیا اور پیچ بھی تو ہے الجنس
یمیل الی الجنس بنی آدم ازدواج جنات یا حیوانات سے بجائے انس و محبت کے جو
بشہادت عقل و نقل غرض اصلی ازدواج ہے موجب مزید تنفرد و وحشت ہے علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات
کا حال سمجھئے طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان میں ادھر اس شعر کو یاد کیجئے۔

کند ہم جنس با ہم جنس پر واز کبوتر با کبوتر باز با باز

عرض اس ابوت و نبوت اور اس اخوت کو ابوت و نبوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس کیجئے
قیاس کے لئے اشتراک مدار آثار اور مناط احکام چاہیے۔ یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور
نبوت جسمانی میں اجزاء ہم والدین اول متشکل بہ شکل والدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی
سے مل کر یو مافیو ما قد و قامت زیادہ حاصل کرتے ہیں۔ اور بھر بعد شباب و ازدواج ولد کے اجزاء

بدن یعنی نطفہ اسی طور متشکل اور منفصل ہوتے ہیں۔ بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزا نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزء آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کمی آگئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے۔ نہ گھٹا نہ بڑھا ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں۔ پر جیسے ایک ذات اولاً وبالذات سب عکس کی اصل ہے روح پرستوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کیلئے ان سے پیدا ہو کے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہذا القیاس آگئے تک چلے چلو، ابوت و بنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو۔ جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہیے کہ باعث افتراق احکام ابوت و بنوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس سما کی یہ ہے۔

کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزا بدن ولد کے اجزا بدن ہو جاتے ہیں۔ اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں اور جزئیت سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغافل لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں ان کا نام ہوتا اس لئے طبع سلیم و ذہن مستقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے۔ ہاں ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں۔ والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزا ذاتی منفصل ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود بتمامہ و کمالہ آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہیں، زائد از ذات مؤثر ہوتے ہیں اور زائد سے انتفاع و قضاء حاجت بجائے خود ہے اسباب و اموال کا حال سب کو معلوم ہے۔ اس وجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی عین مناسب اور لائق عقل سلیم میں حق و صواب معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ابوت جسمانی میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزند ان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اس وجہ سے فرق قرب و بعد پیدا ہو گیا، اصول و فروع میں بعض فرع قریب کہلائے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے، پھر ایک اصل نے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی

کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اور دربارہ حلت و حرمت ترجیح کی گنجائش ملی ، اور وجوہ ترجیح حلت اور علیٰ ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں۔ تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوئیں ہوش سینے۔

تفصیل کہ مردوں کو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم پر منقسم ہیں۔ ایک تو وہ عورتیں جن سے مرد کو رشتہ اہلیت و فرعیت ہے۔ یعنی یہ ان کی اولاد میں سے ہو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں۔

دوسری : وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں ، اور کسی ایک کی اولاد ہوں۔ بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو۔ پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے اس لئے کہ فروع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں۔ سو اصول و فروع میں اگر نکاح کا اتفاق ہو تو بایں وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط ہو گئے ہیں۔ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا۔

باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل ہو کر دوسری جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک نسل میں شریک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے منفصل ہو کر آگئے ہیں۔ تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا ، اس لئے کہ اس کے بعض اجزاء اہل اس کے بعض اجزاء کبھی ایک شئی واحد تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئی واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے۔ غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے۔ مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جوں کے توں آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستہلک ہوا کرتے ہیں اور اس وجہ سے ان کو معدوم کہنے تو بکا ہے۔ تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو بایں وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بچنے آ کر مختلط ہوئے ہیں حرمت بھی باقی رہے گی۔ غایت مافی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت ہی اور یہ حرمت ویسی مغلف نہ ہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک و اجزاء ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا ، علاوہ بریں فکر صائب سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل و فرع قریب بوجہ اختلاط اجزاء بحکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوا ان کے اوروں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیلة اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوئی ہے۔ مگر چونکہ حرمت نکاح اصل و فرع بعید بوسیلة

ایک یا چند قیاس مساوات مرتب شکل اول حاصل ہوتی ہے، اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شریعہ رہی۔ اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب شکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے۔ مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عمت و خالات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت مصلحت توالد و تناسل کو معارض نہ تھی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کر منقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آتی، مگر در صورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا، اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت توالد و تناسل کے لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع میں سے کسی کی علت کی کوئی صورت ہی نہیں جو توالد و تناسل کی نوبت آنے تو باوجودیکہ بدالالت قیاس حرمت ہی اصل تھی، احکم الحاکمین حکیم مطلق نے لمحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجیب نہیں کہ اس کی یہی وجہ ہو، یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی،

بالجملہ بوجہ فرق قرب و بعد نسبت قرابت جسمانی میں تو فرق علت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ قرب و بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا، پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق و بعد نہ تھا اور دربارہ علت و حرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا، مگر اس کی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا۔ چنانچہ اقتضائے اخوت حقیقی جو باہن مومنین و مومنات جو با اعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس مقتضائے ابوت و نبوت حقیقی جو باہن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور باہن ازدواج مطہرات تھی۔ یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنی نبوت روحانی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور مؤید ہے اور ناظران ادراک پر بخوبی واضح ہو گئی

علاوہ بریں مصلحت توالد و تناسل جو موجب علت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے۔ اس لئے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو جاتی ہے تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے، اس دعویٰ کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھئے حضرت خواجہ شہادت کلام اللہ و حدیث و باتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا

ہوتی ہیں۔ سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معبود نہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو تو والدین ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے۔ چنانچہ واضح ہو چکا۔ حضرت حواء میں اوروں سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو والد معبود میں خالص والدہ ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے۔ بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں، اور اس وجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد میں بخلاف حضرت حواء کے کہ ان میں سوا حضرت آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے۔ دوسرے بدن انسانی میں بعض چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و اعصاب و عروق و اعشاء و امعاء اشیاء کو تو جزو حقیقی سمجھتے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں یعنی ان اشیاء سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا۔ علاوہ بریں یہ ہیئت اجتماعی اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے ان میں سے ایک جز بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں پر حقیقت میں اجزاء بدن انسانی نہیں۔ بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھتے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لئے جس میں شکست و ریخت کا اندیشہ رہتا ہو گودام اور سامان بالائی جس سے حیر نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت کام آئے۔ ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ و جگر میں ہو اور خون جو عروق و غیرہ میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط حیر نقصان بدن اور بدل مایہ تحلیل ہوتا ہے بالفعل کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور اعضاء بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں۔ گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متعلقہ کے وہی اغراض جو اجزاء متعلقہ سے متعلق تھیں ان سے متعلق ہو جاتی ہیں۔ اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارضی حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولی نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے۔ ہاں وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارضی ہوتی ہے اصلی اور اولی ہوتی ہے۔

بالجملہ خون و غذا مذکور اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں۔ اور بعض اشیاء داخلہ احاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ میں سے ہیں نہ اجزاء ثانویہ میں سے یعنی بدل مایہ تحلیل اور حیر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے طبیعت کو ان کا اٹھانے پھرنے بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور اور ان کے اخراج کی فکر میں رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ، پیشاب، تھوک، سنگ، پسینہ، میل کھیل اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز در مجاز ہے۔ چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے۔

سوا اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم منکر رہتا ہے۔ مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا ایک گونہ اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گو اجزاء اہلیہ میں سے نہ ہو دوسرے پانخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔ اور نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پانخانہ پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گھٹا ہوا نکلا تو اطلاق اجزاء بدن اس پر چنداں مستبعد نہ ہوا جو یوں کہیں کہ اگر نطفہ اجزاء والد ہی میں سے نہیں تو پھر اس کے اختلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی۔

الغرض نطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے مجاز ہے۔ اور حضرت حواء کا بدن بہ شہادت احادیث حضرت آدم کی بائیں پسلی سے بنا جو اجزاء اہلیہ میں سے ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پسلی ہی مخرج ہوئی ہو۔ مگر جس صورت میں مخرج اصلی موجود ہو تو پھر پسلی کی جانب مخرج ہونے کا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے۔ بہر حال ایک تو مقوم بدن حضرت حواء اجزاء اہلیہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی نہ ہو تو حضرت حواء میں سوا اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا ان کے اوروں میں یہ دونوں امر مفقود ہیں اور بحکم تقریر گذشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور پر ہے تو اس صورت میں سبب حرمت حضرت حواء میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہو گا جو ماہین اور اولاد اور ان کے ماں باپ کے ہوتا ہے پھر باوجود اس کے جو حضرت حواء حضرت آدم علیہ السلام کے لئے حلال ہوئیں۔ بلکہ خاص اسی لئے پیدا کی گئیں تو بجز مصلحت توالد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور ان کا کہا نہ ہوا۔ علیٰ ہذا القیاس حضرت آدم علیہ السلام کے پسران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت اثنی اخوت قطعاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کون سا باعث جواز تھا۔

سوجب یہ بات ٹھہری کہ در صورت تعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہو گا۔ مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ سنیں گے۔ تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ ماہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ

ابوت و نبوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا القیاس تمام مومنین و مومنات من وجہ
ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں، ایک دوسرے پر حرام ہیں۔ یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر
موجب علت ازدواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہے کیونکہ
اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کے واسطے کون آئے جو توالد و تناسل کی نوبت آئے اس
سبب سے باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی
ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی۔ کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گزرا سب متساوی الاقدام ہیں ترجیح کی
کئی کوئی صورت ہی نہیں۔ ہاں فرق قرب و بعد ہوتا تو مثل رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے
سکتے۔

الغرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جسمانی میں فرق زمین و آسمان ہے۔ ثانی اگر مقتضی حرمت
ہے تو اول مقتضی علت ہے۔ چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گزشتہ ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا، پھر
در باب حرمت قیاس کے کیا معنی۔ دوسرے اگر قیاس بھی کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازدواج
کے معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت عتواء کے معاملہ پر قیاس کیجئے، اور مومنین و مومنات
کے قصے کو ازدواج پیران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت
وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و ہمیشہ گان جسمانی کے کہ وہاں فقط سبب
حرمت تن تنہا کا گذرا ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور درپے کارزار نہیں۔

الحمد للہ والمنتہ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب
سرور کائنات علیہ و علیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات اور دفع شکوک و ادہام
تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی۔

واخر دعوانا ان الحمد للہ

رب العالمین والصلوة والسلام

علیٰ رسولہ سیدنا محمد و آلہ

و ازواجہ و اہل بیتہ و ذریتہ

وصحبہ و اتباعہ اجمعین

برحمتک یا ارحم الراحمین

تاریخ کتاب آب حیات از تاج طبع شاعر نازک خیال شیریں مقال جناب منشی حبیب الدین احمد صنا سوان بہار پوری

چاپ شد چوں این گرامی نامہ
موجبہ سرچشمہ آب حیات
جدولش غیرت دہ جوئے بہشت
روئے کاغذ آبروئے نیکواں
نقطہ ادگوہر با آب و تاب
ہر گل مضمون گل باغ جناں
حرف خوش شاد مشکین نقاب
معنی اندر لفظ او پوشیدہ
چونکہ بود آل مرد حق مست الت
از معارف گہ حکایت می کند
کہ زمقولات میگوید سخن
فہم برگفتار او کتہ رسد
ہم چنین علم کے حاشا رسد
طبع او القصہ دریائیت ژرف
الغرض چوں این کتاب با صفا
دیدم اورا لیک دل از دست رفت
بعد یک ساعت چو دل آمد باہوش
خاطر من دفعہ آل احوال را

نام آور نامہ نامی نامہ
در مزہ ہمیشہ آب حیات
سطر سطرش سرود جوئے بہشت
خط خط رخسار محبوب جواں
یاسیہ خالے بروئے آفتاب
بر رخ رنگین گل خندہ زناں
اندر و معنی چو بہر اندر سحاب
ہم چو نور دیدہ اندر دیدہ
طرز گفتارش ہمہ متانہ است
از حقائق گہ روایت می کند
کہ زمقولات میگوید سخن
عقل بر اسرار او کتہ رسد
عاشق مست این سخن را دار رسد
ہر زماں راں می زند موجب شکر
چاپ شد از آن آن مرد خدا
ہوشم از سر ہم چو ہوش مست رفت
طبع من زان حال خوش آمد بجوش
جیلہ انگشت لکیر سال را

رفتم اندر بیشه اندیشه | خود جز این مارا نباشد پیشه
کز لب بحر خضر آواز داد | که همه تشنه لب را نفع باد

تالیف دیگر از تالیف طبع شاعر بے بدل جناب مولوی حافظ غلام رسول ویران دہلوی

گشت چون مطبوع زیبا نغمه آب حیات | از تصانیف محمد قاسم آن قدسی سرشت
خامه شیریں رقم از بہر سال طبع او | از پیئے مرده دلاں آب حیات است این نوشت

الحمد للہ علی احسانہ کہ این کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور کائنات
مفسر موجودات علیہ افضل الصلوٰت والتحیات، از عمدہ تصانیف حضرت راس المتکلمین
حجتہ العلماء الربانیین بحر مواج ہمہ دانی مقرر لاثانی امام العلماء، مقدم الفضلاء
آیت من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ تصحیح تمام و تنقیح تمام بہتمام

احقر انام حافظ محمد اسحاق ملک مجازی ادارہ تالیفات اشرفیہ
بیرون بوٹر گیٹ ملتان بہ کتابت جدید حسن الطباع یافتہ . فقط